MAX WEBER

Etica protestantă și spiritul capitalismului

Traducere de
IHOR LEMNIJ

Postfață de
IOAN MIHĂILESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Citatele în limbile latină și elină
au fost traduse de MARIANA BĂLUȚĂ-SKULTÉTY

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
WEBER, MAX
Etica protestantă și spiritul capitalismului / Max Weber;
trad. Ihor Lemnij; postf.: Ioan Mihăilescu. – București:
Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0390-2

I. Lemnij, Ihor (trad.)
II. Mihăilescu, Ioan (postf.)

316.323.6
284

MAX WEBER
DIE PROTESTANTISCHE ETHIK
UND DER GEIST DES KAPITALISMUS
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1934

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Sector 1 București–România,
Tel. 021/222 85 46, Fax 021/222 36 32
www.humanitas.ro • www.librariilehumanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ, tel. (021) 223 15 01

ISBN 973-50-0390-2

INTRODUCERE

Cel născut în universul cultural european modern va trata în mod inevitabil și justificat problemele de istorie universală punîndu-și întrebarea: ce înlănțuire de factori a dus tocmai pe solul Occidentului și numai pe acesta la apariția unor fenomene culturale care totuși — cel puțin așa ne place să ne închipuim — se situează pe o direcție de dezvoltare de însemnătate și valabilitate *universală*?

Numai în Occident există „știință" ajunsă la stadiul pe care îl recunoaștem astăzi drept „valabil". Au existat și în alte părți, mai ales în India, China, Babilon, Egipt, cunoștințe empirice, reflecții cu privire la problemele lumii și ale vieții și — cu toate că dezvoltarea deplină a unei teologii sistematice aparține creștinismului purtînd influențele elenismului (rudimente există numai în religia islamică și la unele secte indiene) — înțelepciune filozofică și teologică de cea mai mare profunzime, cunoștințe și observații de o sublimare extraordinară. Dar astronomiei babiloniene și oricărei alteia le-a lipsit — ceea ce face cunoștințele astronomice ale Babilonului cu atît mai uimitoare — fundamentarea matematică pe care le-au dat-o abia elenii. Geometria indiană era lipsită de „demonstrația" rațională, tot un produs al spiritului elen care a creat și mecanica, și fizica. Științelor naturii indiene, foarte dezvoltate în ceea ce privește observația, le-a lipsit experimentul rațional, care, după unele încercări din Antichitate, a fost de fapt un produs al Renașterii. Le-a lipsit și

laboratorul modern. Iată de ce medicina indiană, extrem de bine dezvoltată din punctul de vedere al tehnicii empirice, nu a avut o bază biologică și mai ales una biochimică. Din toate zonele culturale, cu excepția Occidentului, lipsește o chimie rațională. Foarte bine dezvoltata istoriografie chineză nu are metoda lui Tucidide. Machiavelli are precursori în India. Dar tuturor doctrinelor asiatice cu privire la stat le lipsesc un sistem similar celui aristotelic și în general conceptele raționale. În pofida tuturor încercărilor de început în India (școala Mimamsa), a unor vaste codificări în special în Asia Mică și a tuturor cărților de drept ale indienilor și ale altora, știința juridică rațională nu a avut în acele țări schemele strict juridice și formele de gîndire ale dreptului roman și ale celui occidental tributar lui. Apoi, numai Occidentul cunoaște o disciplină cum este dreptul canonic.

Așa stau lucrurile și în artă. Auzul muzical a fost, după cît se pare, mai fin dezvoltat la alte popoare decît este astăzi la noi; în orice caz nu era mai puțin fin. Tipuri felurite de polifonie au fost larg răspîndite pe pămînt. Sînt numeroase locurile unde se practică interacțiunea mai multor instrumente, după cum și armonia se întîlnește pe diferite meleaguri. Toate intervalele noastre raționale dintre tonuri erau calculate și cunoscute și în alte locuri. Numai în Occident au existat însă muzica armonioasă rațională — contrapunctul și armonia —, formarea materialului tonurilor pe baza celor trei acorduri triple cu terță armonică, cromatica și enarmonia noastră, interpretate nu pe baza distanțelor, ci într-o formă rațională și din timpul Renașterii în mod armonic, orchestra noastră cu cvartetul de coarde drept nucleu și însoțit de ansamblul de suflători, acompaniamentul basului, notația muzicală (care face posibilă compunerea și executarea unor opere muzicale moderne, adică însăși perenitatea muzicii); tot numai în Occident au existat sonatele, simfoniile, opere-

le noastre — deși cele mai diverse muzici au avut ca mijloace de expresie piesele programatice, muzica descriptivă, plastica sonoră, alterațiile de ton și cromatica — și, ca mijloace pentru toate cele de mai sus, instrumentele noastre de bază: orga, pianul, vioara.

Ca ornament, arcul ogival a existat și în alte părți, în Antichitate și în Asia; după unii, bolta cu ogive încrucișate nu era necunoscută nici în Orient. Dar utilizarea rațională a boltei gotice ca mijloc de repartizare a presiunilor și de acoperire a unor încăperi de o formă oarecare și mai ales ca principiu constructiv al unor edificii monumentale și bază a unui *stil* incluzînd sculptura și pictura, așa cum le-a creat Evul Mediu, nu se întîlnește în alte locuri. Deși bazele tehnice ale arhitecturii provin din Orient, aici lipsesc și soluția problemei cupolei, și acel gen de raționalizare „clasică" a întregii arte — în pictură prin utilizarea rațională a perspectivei liniare și aeriene —, pe care le-a creat la noi Renașterea. În China au existat produse ale artei tiparului. Dar o literatură tipărită: o literatură destinată *exclusiv* tiparului, generată de el și posibilă numai prin el — „presa" și mai ales „periodicele" — a apărut numai în Occident. Au mai existat și în alte țări (China, țările musulmane) școli superioare de toate genurile, printre care și unele care aveau o asemănare exterioară cu universitățile sau cel puțin cu școlile superioare de specialitate de la noi. Dar o practicare profesională rațională și sistematică a științei — *specialiști* pregătiți — exista numai în Occident, într-un sens care să se apropie de cel al însemnătății sale actuale dominante în cultură. Este vorba în primul rînd de *funcționarul profesionist,* stîlpul de rezistență al statului modern și al economiei moderne din Occident. Se găsesc pentru el doar forme rudimentare care, nicăieri și în nici un sens, nu s-au apropiat atît de tare ca în Occident, de condiția de element constitutiv pentru ordinea socială. Firește că în cele mai diverse culturi „func-

ționarul", chiar și funcționarul specializat prin diviziunea muncii, este un fenomen străvechi. Dar nici o țară și nici o epocă nu au cunoscut în sensul în care a cunoscut Occidentul modern prinderea fără putință de scăpare a întregii noastre existențe, a condițiilor fundamentale politice, tehnice și economice ale existenței noastre în chingile unor *organizații* de funcționari cu pregătire profesională specială; nu l-au cunoscut pe funcționarul în domeniul tehnic sau în cel comercial, dar mai cu seamă pe funcționarul de stat cu pregătire *juridică* în calitate de purtător al celor mai importante funcții cotidiene ale vieții sociale. Organizarea *pe stări* a uniunilor politice și sociale a fost larg răspîndită. Dar chiar și *statul* organizat pe stări, „rex et regnum", a fost cunoscut în accepția occidentală numai în Occident. În fine, numai acesta a produs în totalitate parlamente cu „reprezentanți ai poporului" aleși periodic, a produs demagogi și dominația liderilor de partid în calitate de „miniștri" răspunzători în fața parlamentului, deși, firește, în toată lumea au existat „partide" în sensul unor organizații pentru cucerirea și influențarea puterii politice. „Statul" ca atare, în sensul unei *instituții* politice, cu o „constituție" rațional întocmită, cu un sistem juridic rațional întocmit și cu o administrație călăuzită după reguli rațional statuate — „legi" — aplicată de funcționari *profesioniști*, este cunoscut în această combinație de caracteristici esențiale, decisive pentru el, numai în Occident, chiar dacă încercări rudimentare au existat și în alte zone.

Tot astfel stau lucrurile și cu puterea ce domină inevitabil viața noastră modernă: *capitalismul*.

„Spiritul întreprinzător", „dorința de cîștig", de cîștig bănesc, de cîștig bănesc cît mai mare nu au în sine nimic de-a face cu capitalismul. Această dorință a existat și există la chelneri, medici, birjari, artiști, cocote, funcționari venali, soldați, tîlhari, cruciați, jucători la ruletă,

cerșetori. Am putea spune că ea este prezentă la „all sorts and conditions of men“*, în toate epocile, în toate țările lumii, pretutindeni unde pentru această dorință a existat și există, într-un fel sau altul, posibilitatea obiectivă. În abordările elementare ale istoriei culturii ar trebui să se renunțe o dată pentru totdeauna la această definire naivă a noțiunii de capitalism. Lăcomia neînfrînată de cîștig nu este nici în cea mai mică măsură egală cu capitalismul și cu atît mai puțin cu „spiritul“ său. Capitalismul *poate* fi, ce-i drept, identic cu *înfrînarea* sau cel puțin cu o temperare rațională a acestei porniri iraționale. Capitalismul este într-adevăr identic cu aspirația spre cîștig, printr-o activitate capitalistă continuă, rațională, spre un cîștig mereu *reînnoit*: spre *rentabilitate*. Căci așa trebuie să fie. În cadrul unui sistem capitalist al întregii economii, o întreprindere capitalistă individuală care nu s-ar ghida după șansa de a obține rentabilitate ar fi sortită pieirii. — Mai înainte de toate, să dăm cîteva *definiții* ceva mai precise decît cele ce se întîlnesc îndeobște. Pentru noi, un act economic „capitalist“ trebuie să fie mai întîi unul care se întemeiază pe așteptarea unui cîștig prin folosirea șanselor de *schimb*: deci pe șanse de cîștig (formal) *pașnice*. Cîștigul (formal și real) dobîndit prin forță își urmează legile proprii și încadrarea lui în aceeași categorie cu acțiunile orientate (în ultimă instanță) după șansele de a obține cîștig prin schimb nu este adecvată scopului (atît cît se poate interzice cuiva acest lucru).[1] Acolo unde se aspiră în mod rațional la cîștigul capitalist, acțiunile respective sînt orientate după *calculul* capitalului. Cu alte cuvinte, ele sînt rînduite într-o utilizare sistematică a unor efecte utile, obiective sau personale, ca mijloace de cîștig, astfel încît rezultatul final, calculat pe bază de *bilanț*, al actelor individuale de întreprinzător exercitate asupra unei

---

* Oameni de diferite tipuri și condiții.

avuții cu valoare bănească (sau valoarea calculată periodic pe bază de *bilanț* a avuției cu valoare bănească a unei activități de întreprinzător exercitate continuu) să *depășească*, la încheierea calculelor, „capitalul": adică să depășească valoarea estimată — pe bază de bilanț — a mijloacelor materiale utilizate prin schimb pentru cîștig (la o întreprindere durabilă să le depășească deci *tot mereu*). Este totuna dacă este vorba de un complex de mărfuri *in natura* date în comision unui comis-voiajor, avînd drept rezultat final tot alte mărfuri achiziționate *in natura*, sau de proprietatea unei fabrici ce constă din clădiri, mașini, rezerve în bani, materii prime, semifabricate sau produse finite, reprezentînd creanțe cărora li se opun obligativități; în toate aceste cazuri important este să se facă în bani *calcularea* capitalului, fie într-o formă contabilă modernă, fie într-o formă oricît de primitivă și superficială. Calculul se efectuează atît la începutul afacerii printr-un bilanț inițial, cît și cu prilejul fiecărui act comercial: antecalcul, atunci cînd se controlează și se cercetează dacă afacerea are vreo perspectivă, și postcalcul, pentru a se constata cuantumul „cîștigului", cînd se face bilanțul final. Bilanțul inițial al unui comision, de exemplu, constă în stabilirea de către părți a valorii în bani a bunurilor date în comision — dacă acestea nu au încă formă bănească —, iar bilanțul final este estimarea care va sta la urmă la baza împărțirii cîștigului și pierderilor. În cazul unor afaceri raționale, calculul stă la baza oricărei acțiuni de comision. Și azi se mai întîmplă în orice formă de întreprindere capitalistă să se renunțe cu desăvîrșire la un calcul și o estimație precise și să se procedeze pur și simplu apreciindu-se „din ochi" sau într-un mod pur tradițional și convențional, ori de cîte ori împrejurările nu obligă la un calcul precis. Dar acestea sînt aspecte care nu privesc decît gradul *raționalității* cîștigului capitalist.

Pentru conturarea conceptului este important doar ca orientarea reală în funcție de o comparație între succesul evaluat în bani și cheltuiala evaluată în bani într-o formă oricît de primitivă să determine în mod decisiv acțiunea economică. De cînd există documente economice, „capitalismul" și întreprinderile „capitaliste", chiar și cu o oarecare raționalizare a calculului capitalului, au existat în acest sens la *toate* civilizațiile din lume. În China, India, Babilon, Egipt, în Antichitatea mediteraneană, în Evul Mediu, la fel ca și în epoca modernă. Au existat nu numai întreprinderi individuale izolate, ci și economii integral bazate pe întreprinderi individuale capitaliste mereu noi, ca și „întreprinderi" cu activitate continuă — deși tocmai comerțul n-a avut multă vreme caracterul întreprinderilor noastre de durată, ci în principal pe acela al unei serii de întreprinderi izolate. Numai treptat, interconectarea (orientată pe „ramuri") a intervenit tocmai în comportamentul *marilor* comercianți. În orice caz, întreprinderea capitalistă și întreprinzătorul capitalist, nu numai cel ocazional, ci și cel permanent, sînt străvechi și au cunoscut o răspîndire universală.

Occidentul însă a generat o acțiune de amploare bazată pe genuri, forme și orientări ale capitalismului care nu au fost prezente niciodată în altă parte. În toată lumea au existat comercianți: cu ridicata și cu amănuntul, locali și ambulanți, au existat operații de împrumut sub toate formele, au existat bănci cu funcții extrem de variate, dar cel puțin asemănătoare în esență cu cele din secolul al XVI-lea de la noi; împrumuturile pentru expediții maritime, comanditele, afacerile și asociațiile de genul comanditelor au fost și ele larg răspîndite. Oriunde au existat finanțe ale instituțiilor publice, a apărut și creditorul: în Babilon, Elada, India, China, Roma; pentru finanțarea în primul rînd a războaielor și a pirateriei, pentru livrări și diverse construcții în cadrul politicii transocea-

nice, în calitate de întreprinzător colonial, de plantator ce folosea sclavi sau muncă direct sau indirect forțată, pentru arendarea unor domenii, funcții și în special pentru arendarea de impozite, pentru finanțarea campaniilor electorale ale șefilor de partide și a condotierilor în războaiele civile și, în fine, ca „speculanți" în tot soiul de ocazii de cîștig bănesc. Acest tip de întreprinzători — *aventurierii* capitaliști — a existat în întreaga lume. Cu excepția comerțului și a operațiilor bancare și de credit, centrul de greutate al șanselor lor fie avea un caracter pur irațional speculativ, fie viza cîștigul obținut prin forță, mai ales prada, care putea fi momentană de război sau cronic fiscală (jefuirea supușilor).

Capitalismul marilor speculanți, cel colonial și capitalismul financiar modern, chiar și în timp de pace, dar mai ales capitalismul specific orientat spre *război* poartă încă adeseori în prezentul occidental această amprentă și unele părți ale marelui comerț internațional — numai unele — îi sînt apropiate, astăzi ca și pe vremuri. Dar în *epoca modernă*, Occidentul cunoaște pe lîngă acestea o formă de capitalism cu totul deosebită și care nu s-a dezvoltat nicăieri în altă parte: organizarea rațional-capitalistă a *muncii* (formal) *libere*. În alte zone nu se găsesc decît forme rudimentare ale acesteia. Chiar și organizarea muncii *nelibere* a atins un anumit grad de raționalitate numai pe plantații și, într-o măsură extrem de limitată, în ergasteriile din Antichitate, iar unul mult mai redus, la începuturile epocii moderne, la curțile și în atelierele seniorilor sau în industriile casnice de pe marile proprietăți funciare care folosesc munca iobagilor și clăcașilor. În afara Occidentului, „industriile casnice" propriu-zise cu muncă liberă nu sînt atestate cu siguranță decît în mod izolat. Utilizarea de zilieri, întîlnită în mod firesc pretutindeni, nu a dus decît foarte rar și mai ales în mod foarte diferit de organizațiile economice moderne (în special

întreprinderi bazate pe monopolul statului) la manufacturi, nu a dus nici măcar la organizarea învățării raționale a meșteșugului, purtînd caracteristica Evului Mediu occidental. Organizarea rațională a întreprinderii în funcție de șansele oferite de *piața de mărfuri* și nu de cele oferite de puterea politică sau de specule neraționale nu este însă singurul fenomen specific capitalismului occidental. Organizarea rațională modernă a întreprinderii capitaliste nu ar fi fost posibilă fără alte două elemente importante ale dezvoltării: *desprinderea întreprinderii de gospodărie*, desprindere ce domina întreaga viață economică din zilele noastre și, strîns legată de aceasta, *contabilitatea* rațională. Separarea locală a atelierelor și prăvăliilor de domiciliu se întîlnește și în alte părți (în bazarul oriental și în ergasteriile din alte zone civilizate). Și înființarea de asociații capitaliste cu o contabilitate proprie se întîlnește în Asia de est, la fel ca și în Orient și în Antichitate. Dar, în comparație cu independența modernă a întreprinderilor, acestea nu sînt decît forme rudimentare. Motivul principal constă în faptul că lipsesc cu desăvîrșire sau sînt foarte slab dezvoltate mijloacele *interne* ale acestei independențe: atît *contabilitatea* noastră rațională, cît și separarea noastră *juridică* a patrimoniului întreprinderii de patrimoniul personal.[2] Pretutindeni în alte zone evoluția a dus la constituirea de întreprinderi ca părți ale *marii gospodării* („oikos"*) princiare sau senioriale. După cum a observat încă Rodbertus, aceasta este o evoluție puternic deviantă, de-a dreptul opusă, în pofida înrudirii ei aparente cu formele occidentale.

Dar toate aceste particularități ale capitalismului occidental și-au dobîndit în cele din urmă importanța actuală abia prin corelația cu organizarea capitalistă a muncii. De aceasta este legată și ceea ce se numește în mod

* „Familie".

obișnuit „comercializare“ — dezvoltarea hîrtiilor de valoare și raționalizarea speculației: bursa. Căci, fără o organizare capitalistă rațională a muncii, toate acestea, chiar și „comercializarea“, dacă ar fi fost posibilă, n-ar fi ajuns să aibă o importanță prea mare, în primul rînd pentru structura socială și pentru toate problemele specifice ale Occidentului modern legate de aceasta. Un calcul exact, care este fundamentul tuturor celorlalte lucruri, nu este posibil decît pe baza muncii libere. Și întrucît nu a cunoscut o organizare rațională a muncii, lumea din afara Occidentului modern nu a cunoscut nici un *socialism* rațional. Sigur că, așa cum a cunoscut administrarea orașelor, politica de aprovizionare a acestora, mercantilismul și politica princiară de asistență publică, economia dirijată, protecționismul și teoriile bazate pe „laissez-faire“ (în China), tot astfel lumea a cunoscut economii comuniste și socialiste dintre cele mai diverse: comunism condiționat familial, religios sau militarist, organizații socialiste de stat (în Egipt), carteluri monopoliste, precum și tot felul de organizații de consum. Dar, așa cum nicăieri în afara Occidentului nu a existat conceptul de „cetățean“ și nicăieri în afara Occidentului modern cel de burghezie — deși pretutindeni au existat sub diverse forme privilegii acordate orașelor de a organiza tîrguri, corporații, bresle și tot felul de separații juridice dintre oraș și sat — tot astfel nu a existat „proletariatul“ ca clasă. Acesta trebuia să lipsească, întrucît a lipsit tocmai o organizare rațională a *muncii libere* ca *activitate*. Pretutindeni au avut loc de mult în diferite conjuncturi „lupte de clasă“ între creditori și debitori, între proprietarii funciari și cei fără pămînt sau șerbi, sau arendași, comercianți și consumatori sau proprietari funciari. Nici măcar luptele dintre întreprinzători și prestatorii de muncă pe care le-a cunoscut Occidentul medieval nu se găsesc în alte locuri decît sub forme incipiente. Opoziția modernă dintre marele întreprinzător industrial

și muncitorul salariat liber lipsește cu desăvîrșire. De aceea nu au putut apărea nici probleme de genul celor pe care le cunoaște socialismul modern.

Așadar, din punct de vedere pur economic, pentru noi problema centrală, într-o istorie universală a culturii, *nu* este, în ultimă instanță, varietatea doar formală a unei activități capitaliste ca atare: cea a tipului aventurier sau a celui comercial, sau a capitalismului legat de război, politică, administrație și șansele de cîștig pe care le implică, ci mai curînd apariția capitalismului *industrial burghez*, cu organizarea sa rațională a *muncii libere*. Sau, în termeni de istorie a culturii: apariția *burgheziei* occidentale cu particularitățile sale care, desigur, este strîns legată de apariția organizării capitaliste a muncii, dar, firește, nu este pur și simplu identică cu aceasta. Căci, în sensul de clasă socială, „burghezi“ au existat încă înainte de dezvoltarea capitalismului specific occidental. Dar bineînțeles că *numai* în Occident. Este însă evident că specificul capitalismului modern occidental a fost determinat mai întîi în mare măsură de dezvoltarea posibilităților *tehnice*. Raționalitatea sa este astăzi esențialmente condiționată de către *calculabilitatea* factorilor decisivi din punct de vedere tehnic: a bazelor unei calculații exacte; adică de către specificul științei occidentale și în special al științelor naturii, fundamentate exact și rațional prin matematică și experimente. Pe de altă parte însă, dezvoltarea acestor științe și a tehnicii bazate pe ele a primit și primește la rîndul său impulsuri decisive din partea șanselor capitaliste de care se leagă, sub formă de premii, valorificarea economică a acestei dezvoltări. E drept că nu apariția științei occidentale a fost determinată de asemenea șanse. De calculat, au calculat și indienii, au practicat algebra. Tot ei sînt inventatorii sistemului bazat pe poziția cifrelor, care în Occident a intrat în *slujba* capitalismului în ascensiune, dar în India nu a generat calculul modern și bilanțul

modern. Nici apariția matematicii și a mecanicii nu a fost condiționată de interese capitaliste. În schimb, aplicațiile *tehnice* ale cunoștințelor științifice — acest fapt decisiv pentru viața maselor noastre — au fost condiționate de premiile economice acordate în Occident tocmai pentru aceste aplicații. Dar aceste premii au rezultat din specificul ordinii *sociale* din Occident. Va trebui deci să ne punem întrebarea: din *care* părți componente ale acestui specific — căci fără îndoială nu toate vor fi fost la fel de importante. Din cele indubitabil importante face parte structura rațională a *dreptului* și a administrației. Căci capitalismul industrial rațional modern necesită atît mijloace tehnice de lucru cu preț calculabil, cît și un drept și o administrație calculabile după reguli formale, fără de care sînt posibile un capitalism aventurier și unul speculant al negustorilor și toate felurile de capitalism condiționat politic, dar nu și o întreprindere economică privată rațională cu capital fix și cu o calculație sigură. *Numai* Occidentul a oferit conducerii economice un asemenea drept și o asemenea administrație cu *această* perfecțiune tehnică, juridică și formală. Va trebui deci să ne întrebăm de unde a avut el acest drept. După cum arată toate cercetările, nu încape îndoială că, printre altele, *și* interesele capitaliste au netezit, la rîndul lor, drumurile dominației păturii juriștilor, formați profesional, pe baza dreptului rațional, pentru justiție și administrație. Dar nu numai și nu în primul rînd aceste interese. Și nu ele *au creat* acel drept din ele însele, ci la această evoluție au contribuit *și* cu totul alte forțe. De ce interesele capitaliste nu au avut același efect în China sau în India? De ce acolo nici dezvoltarea științifică, nici cea artistică, nici cea statală, nici cea economică nu le-au împins pe făgașul raționalizării care este propriu Occidentului?

Căci în toate cazurile citate este vorba, evident, de un „raționalism“ specific culturii occidentale. Prin acest cu-

vînt se pot înțelege lucruri foarte diferite, fapt pe care îl vom explica în repetate rînduri în expunerile noastre ulterioare. De exemplu, există „raționalizări" ale contemplației mistice, adică ale unui comportament care, privit din alte domenii ale vieții, este specific „nerațional", tot așa cum există raționalizări ale economiei, ale tehnicii, ale muncii științifice, ale educației, ale războiului, ale justiției și administrației. Apoi, oricare dintre aceste domenii poate fi „raționalizat" după puncte de vedere și orientări foarte diferite, și ceea ce dintr-un punct de vedere este „rațional" poate să apară ca „nerațional", dacă este privit dintr-un alt unghi. De aceea, în toate ariile culturale au existat în domenii diferite ale vieții raționalizări foarte diferite. Caracteristic pentru diferența lor din perspectiva istoriei culturii este abia: *care* sînt sferele și în ce direcție au fost ele raționalizate. Se pune deci, în primul rînd, din nou problema de a recunoaște *specificul* raționalismului occidental, iar, în cadrul acestuia, pe cel al raționalismului occidental modern și de a le explica apariția. Avînd în vedere importanța fundamentală a economiei, orice asemenea încercare de explicare trebuie să țină seama în primul rînd de condițiile economice. Dar acest lucru nu trebuie să ne facă să neglijăm nici determinarea cauzală inversă. Căci, așa cum apariția raționalismului economic depinde de tehnica rațională și de dreptul rațional, tot astfel ea depinde și de aptitudinea și dispoziția oamenilor pentru anumite tipuri de *mod de viață* practic și rațional. Acolo unde acestea au fost obstrucționate de inhibiții de natură psihică, și dezvoltarea unui mod de viață rațional din punct de vedere *economic* s-a lovit de puternice rezistențe lăuntrice. Printre cele mai importante elemente formatoare ale modului de viață s-au situat în trecut pretutindeni forțele magice și religioase și ideile etice privind obligațiile implicate de credința în ele. În studiile care urmează, adunate și completate, ne vom ocupa de *acestea*.

La început am plasat două studii mai vechi în care am încercat să abordez într-un *singur* punct important latura cel mai greu de pătruns a problemei: condiționarea apariției unei „mentalități economice": a „ethosului", a unei forme economice, prin anumite conținuturi ale credințelor religioase, și anume, pe baza exemplului legăturilor dintre ethosul economic modern și etica rațională a protestantismului ascetic. Deci aici nu vom urmări decît *o* latură a raportului cauzal. Studiile ulterioare privind „etica economică a religiilor universale" încearcă, printr-o trecere în revistă a relațiilor dintre cele mai importante culturi religioase, pe de o parte, și economia și stratificarea socială a lumii înconjurătoare, pe de altă parte, să cerceteze *ambele* raporturi cauzale în măsura în care acest lucru este necesar pentru a găsi puncte de *comparație* cu dezvoltarea Occidentului care urmează să fie apoi analizată. Căci numai astfel se poate aborda *atribuirea* cauzală aproape univocă a acelor elemente ale eticii economice religioase occidentale care îi sînt proprii, în opoziție cu altele. Aceste studii nu doresc deci să fie considerate niște analize culturale cuprinzătoare, chiar dacă sînt concise. Ele subliniază doar, pentru fiecare zonă culturală, în mod intenționat, ceea ce a *deosebit*-o și o deosebește de evoluția culturii occidentale. Ele sînt deci integral orientate după ceea ce apare important din *acest* punct de vedere pentru a prezenta dezvoltarea în Occident. Dat fiind scopul urmărit, un alt procedeu n-ar fi fost posibil. Dar, pentru a evita neînțelegerile, trebuie să precizăm foarte clar acest caracter limitat al scopului nostru. Cititorul mai puțin avizat trebuie prevenit în sensul de a nu supraaprecia importanța acestei prezentări și sub un alt aspect. Firește că sinologii, indologii, semitologii, egiptologii nu vor găsi în aceste studii lucruri noi pentru ei. Mi-aș dori doar ca cititorul să nu găsească nimic *important* pe care ei, specialiștii, să-l aprecieze ca *fals* din punct de vedere faptic.

Autorul nu poate să-și dea seama în ce măsură a reușit să se apropie de acest ideal măcar atît cît este posibil pentru un nespecialist. Este foarte limpede că cineva care depinde de utilizarea unor traduceri și în general este obligat să se orienteze într-o literatură de specialitate adesea plină de controverse după modul de utilizare și de valorificare a izvoarelor monumentale, documentare și literare — bibliografie a cărei valoare el nu o poate judeca în mod de sine stătător — are toate motivele să aibă o părere cît se poate de modestă în ceea ce privește valoarea performanței sale. Și aceasta cu atît mai mult, cu cît proporția traducerilor existente ale unor „surse" autentice (adică ale unor inscripții și documente) reprezintă în parte (în special pentru China) încă foarte puțin, comparativ cu ceea ce există și este de importanță. Din toate acestea rezultă caracterul cu totul *provizoriu* al acestor studii, în special în ceea ce privește părțile referitoare la Asia.[3] Numai specialiștii se pot pronunța în ultimă instanță. Ele au fost scrise numai pentru că — lucru de la sine înțeles — pînă în prezent nu există prezentări de specialitate cu acest scop special și din aceste puncte de vedere speciale. Ele sînt menite să fie curînd „depășite" într-o măsură mult mai mare și într-un sens mai important decît se întîmplă în definitiv oricărei lucrări științifice. La asemenea lucrări, o astfel de extindere comparativă asupra altor domenii nu se poate evita, oricît de îndoielnică ar fi ea. Dar atunci trebuie asumate consecințele unei mari resemnări în ceea ce privește reușita. Moda sau veleitățile literare consideră că se poate renunța la specialist sau că acesta poate fi redus la rolul de lucrător subaltern al „vizionarului". Aproape toate științele datorează cîte ceva diletanților, adeseori idei de mare valoare. Dar diletantismul ca principiu al științei ar însemna sfîrșitul ei. Cine dorește „viziune" să meargă la cinema. Acest gen de spectacol se oferă astăzi pe scară de masă, inclusiv sub formă

literară și mai ales în aceste domenii.[4] Nimic nu se situează mai departe de expunerea strict lucidă a acestor studii empirice prin însăși intenția lor decît acest mod de gîndire. Ce aș vrea să mai adaug este că cine dorește „predică" să se ducă la întruniri religioase. Nu ne pronunțăm în nici un fel în ceea ce privește raportul dintre *valorile* culturilor pe care le tratăm aici comparativ. Că mersul destinelor omenirii îl izbește și-l zguduie pe cel care scrutează măcar o parte a lor este adevărat. Dar el va face bine să păstreze pentru sine micile comentarii personale, așa cum procedează oricine privește întinderea mării sau piscurile munților — exceptînd cazul în care se simte chemat și înzestrat pentru o plăsmuire artistică sau o minune profetică. În majoritatea celorlalte cazuri, vorbăria despre „intuiție" nu face decît să ascundă o lipsă de distanță față de obiect, care trebuie apreciată la fel ca și aceeași atitudine față de om.

E nevoie să motivăm faptul că, pentru scopurile pe care le urmărim, cercetarea *etnografică* nu este nici pe departe atrasă și abordată în măsura în care, firește, acest lucru ar fi strict necesar, la stadiul ei actual, pentru o înfățișare realmente aprofundată mai cu seamă a religiozității asiatice. S-a întîmplat așa nu numai pentru că puterea de muncă a omului își are limitele ei. Acest lucru mi s-a părut a fi îngăduit mai ales pentru că aici sînt importante tocmai conexiunile eticii determinate religios a acelor pături care erau „purtătoarele de cultură" ale zonei respective. Este vorba de influențele pe care le-a exercitat modul *lor* de viață. Este perfect adevărat că și acestea pot fi surprinse în specificul lor într-un mod realmente corect, dacă sînt confruntate cu faptele etnografice. Deci recunoaștem și subliniem că aici este o lacună pe care etnograful este îndreptățit s-o reclame. Sper să pot face cîte ceva pentru umplerea ei cu prilejul unei elaborări sistematice a sociologiei religiei. Dar o asemenea intenție ar fi depășit cadrul acestei expuneri

ale cărei scopuri sînt limitate. Ea a trebuit să se mulțumească cu încercarea de scoatere în evidență a punctelor de *comparație* cu religiile *culturii* noastre occidentale.

În sfîrșit, să nu trecem cu vederea nici latura *antropologică* a problemelor. Regăsind mereu, în Occident și *numai* acolo — chiar și în domenii ale modului de viață care evoluează (aparent) independent unele de altele — dezvoltarea anumitor genuri de raționalizări, este firească presupunerea că aici baza decisivă a oferit-o fondul *ereditar*. Autorul își mărturisește înclinația personală și subiectivă de a da o înaltă apreciere materialului biologic ereditar. Dar, cu toate realizările importante ale muncii antropologice, nu văd deocamdată nici o cale de a circumscrie și de a stabili cît de cît exact contribuția acestui factor al evoluției examinate *aici*, după măsura și, mai ales, după felul și punctele de atingere sau măcar de a le indica sub formă de supoziții. Va trebui ca activitatea sociologică și istorică să-și pună ca obiectiv dezvăluirea, pe cît posibil, a tuturor acelor influențe și lanțuri cauzale care se pot explica satisfăcător prin reacții la destine și la mediul înconjurător. Abia atunci și, în afară de aceasta, după ce neurologia și psihologia rasiale comparate vor depăși actualele începuturi — foarte promițătoare în amănunt —, se va putea spera *eventual* în rezultatele satisfăcătoare și pentru acea problemă.[5] Deocamdată însă mi se pare că lipsește premisa aceea și că referirea la „materialul genetic" ar constitui o renunțare pripită la posibilitățile *actuale* de cunoaștere și o deplasare a problemei spre factori (în prezent încă) necunoscuți.

NOTE

1. Aici, ca și într-o serie de alte puncte, mă deosebesc de mult stimatul nostru maestru Lujo Brentano (de cele afirmate într-o lucrare care va fi citată ulterior). Mai întîi, din punct de ve-

dere terminologic. În continuare însă și din punct de vedere obiectiv. Consider ca inadecvat scopului să se situeze în aceeași categorie lucruri atît de diferite cum sînt jaful și cîștigul dobîndit prin conducerea unei fabrici; cu atît mai puțin mi se pare normal să se numească „spirit al capitalismului" — în opoziție cu alte forme de cîștig — orice năzuință de a dobîndi *bani*, deoarece, după părerea mea, prin a doua se pierde orice precizie conceptuală, iar prin prima, mai ales posibilitatea de a scoate în evidență specificul capitalismului occidental în comparație cu alte forme ale sale. Și în cartea lui G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, „economia financiară" este în prea mare măsură echivalată cu „capitalismul", în dauna chiar și a prezentărilor faptice. În scrierile lui W. Sombart, mai cu seamă în ultima ediție a frumoasei sale lucrări de căpătîi cu privire la capitalism, se pune — cel puțin din punctul de vedere al problemei mele — foarte mult în umbra unor factori de dezvoltare care au acționat pretutindeni în lume *specificul* Occidentului: organizarea rațională a muncii.

2. Firește că diferența nu trebuie absolutizată. Capitalismul de orientare politică (în special cel constînd în arendarea impozitelor) a generat încă în Antichitatea mediteraneană și în cea orientală, probabil și în China și India, întreprinderi raționale de durată a căror contabilitate — așa cum apare doar în puținele fragmente cunoscute nouă — s-ar putea să fi avut un caracter „rațional". Un contact foarte strîns între capitalismul „aventurier" cu orientare politică și capitalismul cu activitate rațională se constată în istoria apariției *băncilor* moderne, inclusiv a Băncii Angliei, care s-a format din afaceri *politice*, motivate prin războaie. De exemplu, deosebirea dintre personalitatea lui Paterson, un „promotor" tipic, și acei membri ai comitetului director care i-au determinat atitudinea permanentă și care în curînd au fost caracterizați drept *the Puritan usurers of Grocer's Hall** este specifică în acest sens, la fel cum este și eroarea politicii bancare a „celei mai solide" bănci deja din momentul cînd s-a fondat South-Sea. Cu alte cuvinte, diferența este minimă. Dar ea există. Marii *promotors* și *financiers*** au

* Cămătarii puritani de la Casa Breslei Băcanilor.
** Promotori și financiari.

creat organizări raționale *ale muncii* tot atît de puțin ca și — repet: în general și cu rare excepții — purtătorii tipici ai capitalismului financiar și politic: evreii. Acest lucru l-au făcut (ca model) cu totul alții.

3. De asemenea și cunoștințele mele de ebraică sînt cu totul insuficiente.

4. E de prisos să mai spun că în această categorie nu intră încercări ca aceea a lui K. Jaspers (în cartea sa *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) sau, în sens opus, a lui Klage (în *Charakterologie*) și alte studii asemănătoare care se deosebesc de încercarea noastră prin felul punctului de pornire. Aici nu dispunem de spațiul necesar pentru o polemică.

5. Cu ani în urmă, același punct de vedere mi-a fost comunicat de către un eminent psihiatru.

I
Problema

1

O examinare, fie și fugară, a statisticii profesionale a unei țări mixte din punct de vedere confesional pune prea adesea[2] în evidență un fenomen viu dezbătut în presa și literatura catolică[3] și la reuniunile catolice din Germania: caracterul predominant *protestant* al posesiunii de capital și al patronatului, ca și al muncitorimii de înaltă calificare și mai cu seamă al personalului cu pregătire superioară tehnică și comercială din întreprinderile moderne.[4] Nu găsim reflectarea acestui fenomen în cifrele statisticii confesionale numai în cazurile în care deosebirea de confesiune coincide cu o deosebire de naționalitate și, ca atare, cu o deosebire în privința gradului de dezvoltare culturală, cum este cazul în estul Germaniei între germani și polonezi, ci aproape pretutindeni unde dezvoltarea capitalistă în general a avut libertatea în timpul înfloririi sale de a restratifica social populația după nevoile sale, de a o structura pe profesii — și cu cît acest lucru era mai accentuat, cu atît era mai clar. Pe de altă parte însă este adevărat că participarea relativ mai mare, adică mai mare în raport cu totalul populației, a protestanților la proprie-

tatea asupra capitalului[5], la conducere și la treptele superioare ale muncii în marile întreprinderi industriale și comerciale moderne[6] se datorează în parte unor cauze istorice[7] situate într-un trecut îndepărtat și la care apartenența confesională apare nu drept *cauză* a fenomenelor economice, ci, pînă la un anumit grad, drept urmare a acestora. Participarea la acele funcții economice presupune în parte posesiune de capital, în parte o instruire costisitoare, în parte și, de cele mai multe ori, pe amîndouă și depinde astăzi de posedarea unei avuții moștenite sau cel puțin de o anumită bunăstare. Tocmai un mare număr de regiuni dintre cele mai bogate, favorizate de natură sau de poziția față de căile de comunicație și dintre cele mai dezvoltate din punct de vedere economic, în special însă majoritatea *orașelor* bogate, trecuseră în secolul al XVI-lea la protestantism, iar efectele derivate din acest fapt acționează și astăzi în beneficiul protestanților, în lupta lor economică pentru existență. Atunci se naște însă următoarea întrebare istorică: ce temei a avut această predispoziție deosebit de pronunțată a regiunilor dezvoltate economic pentru o revoluție bisericească? Răspunsul nu este deloc atît de simplu pe cît s-ar putea crede mai întîi. Desigur că abandonarea tradiționalismului economic este un moment care trebuia să sprijine substanțial înclinația spre îndoială în legătură cu tradiția religioasă și spre revoltă împotriva valorilor consacrate prin tradiție în general. Dar în acest context trebuie să ținem seama de un fapt adeseori uitat astăzi, și anume acela că Reforma nu a însemnat numai *înlăturarea* dominației bisericii asupra vieții, ci în primul rînd înlocuirea vechii forme de dominație cu una *nouă*. Și anume înlocuirea unei dominații extrem de comode, practic vorbind abia simțite pe vremea aceea, aproape numai formale, cu o reglementare ce a pătruns cît se poate de puternic în toate sferele vieții domestice și publice, o reglementare mult mai apăsătoare și mai severă pentru întregul mod

de viață. Dominația bisericii catolice — „neînduplecată cu ereticii, dar blîndă cu păcătoșii", așa cum a fost ea într-o măsură mai mare în trecut decît astăzi — este suportată în prezent de popoare cu o fizionomie economică perfect modernă și au suportat-o tot atît de bine regiunile cele mai bogate, cele mai dezvoltate din punct de vedere economic existente pe pămînt la sfîrșitul secolului al XV-lea. Dominația calvinismului, așa cum apărea ea în secolul al XVI-lea la Geneva și în Scoția, la cumpăna dintre secolele al XVI-lea și al XVII-lea în mari părți ale Țărilor de Jos, în secolul al XVII-lea în Noua Anglie și parțial în Anglia, ar fi pentru noi cea mai insuportabilă formă a controlului bisericesc asupra individului. Tot astfel a fost ea percepută de pături largi ale vechiului patriciat al vremii, la Geneva la fel ca în Olanda și Anglia. Reformatorii care s-au ivit în țările cele mai dezvoltate din punct de vedere economic au socotit că trebuie să blameze nu prea marea, ci prea mica dominare a vieții de către biserică și religie. Dar cum se face atunci că tocmai aceste țări, cele mai dezvoltate din punct de vedere economic și, așa cum vom vedea, în cadrul lor tocmai clasele de mijloc „burgheze", pe atunci în ascensiune economică, nu numai că s-au supus tiraniei puritane necunoscute pînă atunci, dar au dat dovadă în apărarea ei și de un eroism pe care clasele *burgheze ca atare* l-au manifestat arareori înainte și niciodată ulterior: „the last of our heroisms"*, după cum spune Carlyle, nu fără temei?

Mai departe: dacă admitem că, așa cum am spus, participarea mai pronunțată a protestanților la proprietatea asupra capitalului și la pozițiile de conducere din economia modernă poate fi înțeleasă astăzi, în parte, pur și simplu drept consecință istorică a unei avuții în medie mai mari, atunci observăm și fenomene la care raportul cau-

* Ultimul dintre actele noastre de eroism.

ză–efect *nu* este, indubitabil, de această natură. Ca exemple se pot cita, printre altele, dacă menționăm numai cîteva, următoarele. În primul rînd, diferența în general evidentă în Baden, ca și în Bavaria sau Ungaria, în ceea ce privește genul de instrucțiune superioară pe care părinții catolici îl dădeau copiilor lor spre deosebire de cei protestanți. Faptul că ponderea catolicilor printre elevii și absolvenții instituțiilor „superioare" de învățămînt este considerabil mai mică[8] decît procentajul lor total în cadrul populației va putea fi atribuit, ce-i drept, în foarte mare parte diferențelor de bogăție moștenită pe care le-am menționat. Dar faptul că *printre* absolvenții catolici procentajul celor care absolvă școlile moderne destinate și adaptate special pregătirii pentru studii tehnice și profesii industriale și comerciale, în general, pentru o viață de burghez — gimnaziile reale, școlile reale, școlile comunale superioare etc. — este iarăși izbitor mai *mic* decît cel al protestanților[9], pe cînd instruirea pe care o oferă gimnaziile umaniste este preferată de ei — constituie un fenomen care nu se explică astfel, ci care, dimpotrivă, poate explica, la rîndul său, slaba participare a catolicilor la cîștigul capitalist. Și mai remarcabilă este însă o observație care permite înțelegerea ponderii mai scăzute a catolicilor în numărul total al *muncitorilor* calificați din marea industrie modernă. Bine cunoscutul fenomen prin care fabrica își procură o mare parte din forța calificată de muncă în rîndul tineretului meșteșugăresc — deci lasă pe seama meșteșugarilor pregătirea prealabilă a forței sale de muncă, ca apoi, după desăvîrșirea pregătirii, să le-o sustragă — se manifestă într-o măsură mult mai mare la calfele protestante decît la cele catolice. Cu alte cuvinte, dintre calfe catolicii sînt cei care manifestă o înclinație mai pronunțată de a rămîne în activitatea meșteșugărească, adică relativ mai mulți *devin maiștri* meșteșugari, în timp ce protestanții se îndreaptă într-o măsură relativ mai mare

spre fabrici pentru a ajunge în eșaloanele superioare ale muncitorimii calificate și ale funcționărimii industriale.[10] Fără îndoială că, în aceste cazuri, raportul cauzal constă în faptul că *specificul spiritual inculcat prin educație*, în situația dată prin atmosfera religioasă a regiunilor natale și a casei părintești, a determinat alegerea profesiei și destinul profesional ulterior.

Participarea mai redusă a catolicilor la viața economică modernă a Germaniei este însă cu atît mai izbitoare cu cît ea contrazice experiența străveche[11] și pe cea actuală, potrivit căreia minoritățile naționale sau religioase care, în calitatea lor de grupuri „dominate", stau pe o poziție opusă unui alt grup, cel „dominant", sînt de obicei împinse *prin* excluderea lor voluntară sau involuntară de la pozițiile influente din punct de vedere politic, într-o măsură deosebit de mare, pe calea activității economice; astfel, cei mai talentați din grupul celor dominați care nu se pot valorifica pe tărîmul funcțiilor publice caută să-și satisfacă ambițiile aici. Așa s-au petrecut lucrurile în mod clar cu polonezii, aflați într-un indubitabil progres economic în Rusia și în Prusia Orientală — spre deosebire de Galiția, dominată de ei —, tot așa cu hughenoții din Franța sub Ludovic al XIV-lea, cu nonconformiștii și quakerii din Anglia și — *last but not least** — de două milenii cu evreii. Dar la catolicii din Germania nu sesizăm nimic care să aibă un asemenea efect sau cel puțin nimic bătător la ochi. Nici în trecut, spre deosebire de protestanții din Olanda și Anglia în perioadele în care ei au fost persecutați sau numai tolerați, ei, catolicii, nu se disting printr-o ascensiune *economică* ieșită din comun. În schimb este clar că protestanții (îndeosebi unele curente protestante despre care vom vorbi mai tîrziu în mod special) au demonstrat o înclinație specifică spre raționalismul eco-

* Nu în ultimul rînd.

nomic *atît* ca pătură dominantă, *cît* și ca una dominată, *atît* ca majoritate, *cît* și ca minoritate, ceea ce la catolici nu s-a putut și nu se poate constata, în același mod, nici într-o situație, nici în alta.[12] Cauza comportamentului diferit trebuie deci căutată în primul rînd în specificul lăuntric durabil al confesiunilor și *nu* numai în situația istorico-politică exterioară dintr-un moment sau altul.[13]

Ar fi deci interesant să cercetăm mai întîi care sînt sau au fost elementele din specificul confesiunilor care au acționat și în parte mai acționează în sensul descris mai sus. La o privire superficială și pornind de la anumite impresii moderne, am putea fi ispitiți să formulăm deosebirea astfel: că mai marea „înstrăinare de lume" a catolicismului, trăsăturile ascetice pe care le manifestă cele mai înalte idealuri ale lui ar fi trebuit să educe pe adepții lui în spiritul unei mai mari indiferențe față de bunurile acestei lumi. Această motivare corespunde într-adevăr schemei populare, astăzi obișnuită, de apreciere a celor două religii. Protestanții utilizează această concepție pentru a critica idealurile ascetice (reale sau imaginare) ale modului de viață catolic, iar catolicii le răspund reproșîndu-le „materialismul", care este o consecință a secularizării tuturor aspectelor vieții de către protestanți. Și un autor modern a crezut că poate formula deosebirea în comportamentul celor două confesiuni în viața economică în felul următor: „Catolicul... este mai calm; avînd mai puțin spirit industrial, el preferă o viață cît mai sigură, chiar dacă venitul este mai mic, unei vieți pline de riscuri, agitate, dar poate aducătoare de onoruri și bogăție. În popor se spune în glumă: sau mănînci bine, sau dormi liniștit. În cazul de față, protestantului îi place să mănînce bine, în timp ce catolicul vrea să doarmă liniștit."[14] De fapt s-ar putea ca în prezent dorința „de a mînca bine" să fie o caracteristică deși incompletă, totuși măcar parțial corectă pentru motivația părții mai indiferente bisericește a pro-

testanților în *Germania*. Dar în trecut lucrurile se prezentau cu totul altfel. Pentru puritanii englezi, olandezi și americani era, după cum se știe, caracteristic tocmai contrariul „bucuriilor lumești" și anume, după cum vom vedea, chiar una din trăsăturile lor de caracter de cea mai mare importanță pentru noi. De exemplu, protestantismul francez a păstrat foarte multă vreme și, parțial, pînă în zilele noastre, caracterul impus pretutindeni bisericilor calviniste în general și cu atît mai mult celor „de sub cruce" în timpul luptelor religioase. După cum se știe, acest protestantism este totuși (sau poate mai încolo va trebui să ne întrebăm dacă nu tocmai de aceea) unul dintre principalii purtători ai dezvoltării industriale și capitaliste a Franței și, în mica măsură în care acest lucru a fost posibil sub persecuții, a și rămas astfel. Dacă dorim să numim „înstrăinare de lume" această seriozitate și accentuată predominare a intereselor religioase în modul de viață, atunci *calviniștii* francezi au fost și sînt cel puțin la fel de înstrăinați de lume ca și, de exemplu, *catolicii* din nordul Germaniei care țin, fără îndoială, la catolicismul lor ca nici un alt popor din lume. Și *ambii* se deosebesc atunci în același sens de partidul religios dominant, adică de păturile de jos ale catolicilor francezi plini de bucurie de viață, și de cele de sus de-a dreptul ostile religiei, și de protestanții germani care astăzi avansează în viața economică laică și ale căror pături superioare sînt preponderent indiferente din punct de vedere religios.[15] E greu de găsit ceva care să demonstreze atît de clar ca această paralelă că idei atît de vagi cum este (pretinsa!) „înstrăinare de lume" a catolicismului, (pretinsa!) „bucurie de viață" materialistă a protestantismului și multe altele nu sînt aici de nici un folos, fie și pentru faptul că, în această formă generală, în parte nu sînt valabile nici astăzi, în parte nu au fost nici în trecut. Dacă am vrea însă să operăm cu ele, ar trebui ca, la remarcile de mai înainte, să adăugăm alte observații

care se impun de la sine, chiar să sugerăm întrebarea dacă nu cumva toată această contradicție dintre înstrăinarea de lume, asceză și evlavia religioasă, pe de o parte, și participarea la viața economică capitalistă, pe de altă parte, ar trebui transformată într-o *înrudire* internă.

În fond este deja surprinzător — ca să începem cu cîteva aspecte pur exterioare — cît de mare este numărul reprezentanților tocmai ai celei mai profunde evlavii creștine care provine din cercuri comerciale. Pietismul în mod special datorează acestor cercuri un număr deosebit de mare de fervenți adepți ai săi. Am putea să ne gîndim aici la un fel de efect prin contrast al „mamonismului" asupra unor firi interiorizate și neadaptate profesiei de comerciant și cu siguranță că multor pietiști calea „convertirii" li s-a înfățișat, ca lui Francisc din Assisi, în mod subiectiv convertiților, adeseori în felul acesta. Și asemănător, mergînd în timp pînă la Cecil Rhodes, am putea să încercăm să explicăm fenomenul tot atît de frecvent al provenienței unor întreprinzători capitaliști de mare anvergură din familii de preoți, ca reacție la o educație ascetică a tineretului. Dar această explicație nu este valabilă în cazurile în care un spirit virtuos de întreprinzător capitalist *coincide* cu formele cele mai intensive ale unei evlavii care impregnează și reglementează întreaga viață la aceleași persoane și grupuri de oameni; asemenea cazuri nu sînt izolate, ci sînt o trăsătură caracteristică pentru grupuri întregi ale celor mai importante — din punct de vedere istoric — biserici și secte protestante. Mai ales calvinismul, *oriunde s-a manifestat* [16], prezintă această combinație. Pe cît de puțin a fost el (ca și în general oricare din confesiunile protestante) legat în perioada de răspîndire a Reformei în diferite țări de o anumită clasă, pe atît de caracteristic și într-un sens „tipic" este, de exemplu, faptul că, foarte curînd, în bisericile hughenote franceze printre

prozeliți, călugării și industriașii (comercianți, meseriași) au fost deosebit de bine reprezentați din punct de vedere numeric și au rămas astfel și în perioadele de persecuție.[17] Spaniolii deja știau că „erezia" (cu alte cuvinte, calvinismul olandezilor) „promovează spiritul comercial" și acest lucru corespunde perfect părerilor pe care le-a exprimat Sir W. Petty în analiza sa cu privire la cauzele avîntului capitalist al Olandei. Gothein[18] numește, pe bună dreptate, diaspora calvinistă „pepiniera economiei capitaliste"[19]. S-ar putea ca în acest caz să fie considerate factor hotărîtor superioritatea culturii economice franceze și olandeze din care a izvorît preponderent această diasporă sau imensa influență a exilului și a smulgerii din condițiile de viață tradiționale.[20] Dar și în Franța, în secolul al XVII-lea lucrurile se prezentau exact la fel, așa cum rezultă din luptele lui Colbert. Pînă și în Austria, ca să nu mai vorbim de alte țări, fabricanții protestanți au fost pur și simplu importați direct, cu diferite ocazii. Se pare însă că nu toate variantele protestante acționează în aceeași măsură în această direcție. După toate aparențele, calvinismul a făcut acest lucru și în Germania; confesiunea „reformată"[21] pare să fi promovat dezvoltarea spiritului capitalist în Wuppertal, ca și în alte locuri, în măsură mai mare decît alte confesiuni. A făcut-o mai eficient decît luteranismul, după cum arată comparația în mare, ca și în detaliu, în special în Wuppertal.[22] Pentru Scoția, acest fapt a fost subliniat de Buckle, iar dintre poeții englezi de Keats.[23] Și mai izbitoare este legătura — suficient să fie acum amintită — dintre reglementarea religioasă a vieții și dezvoltarea cît se poate de intensă a simțului comercial la o serie de secte a căror „înstrăinare de viață" este la fel de proverbială ca și bogăția lor: în special în cazul *quakerilor* și al *menoniților*. Rolul pe care l-au jucat primii în Anglia și America de Nord le-a revenit acestora din urmă

în Țările de Jos și Germania. Că însuși regele Frederic Wilhelm I i-a îngăduit în Prusia Orientală pe menoniți în ciuda refuzului lor categoric de a presta serviciul militar, considerîndu-i promotori indispensabili ai industriei, este doar un fapt, e drept, dar — avînd în vedere personalitatea foarte originală a acestui rege — este unul dintre faptele cele mai puternice din noianul celor, de altfel bine cunoscute, care ilustrează acest lucru. În sfîrșit, este destul de bine cunoscut că *pietiștii* au practicat și combinația dintre evlavia intensă și un grad pronunțat de dezvoltare a simțului și a succesului în afaceri.[24] E suficient să amintim de regiunea Rinului și de Calw. În aceste considerații provizorii nu este nevoie de mai multe exemple. Căci chiar și cele pe care le dăm arată un singur lucru: „spiritul muncii", al „progresului" sau cum s-o mai numi el, a cărui trezire se atribuie de regulă protestantismului, nu poate fi interpretat, așa cum se face de atîtea ori astăzi, ca „bucurie de viață" sau ca ceva într-un sens „iluminist". Vechiul protestantism al unor oameni ca Luther, Calvin, Knox, Voët avea foarte puțin în comun cu ceea ce astăzi se numește „progres". El avea o atitudine de-a dreptul ostilă față de laturi întregi ale vieții moderne, la care în zilele noastre nu ar renunța nici cel mai religios om. Dacă e să găsim o înrudire interioară între anumite aspecte ale vechiului spirit protestant și cultura capitalistă modernă, vrînd-nevrînd trebuie să încercăm s-o căutăm *nu* în (pretinsa) „bucurie de viață" mai mult sau mai puțin materialistă și totuși antiascetică, ci mai degrabă în caracteristicile sale pur *religioase.* Montesquieu spune (*Esprit des lois,* cartea XX, cap. 7) despre englezi că în trei domenii importante ei au depășit cu mult celelalte popoare ale lumii: „în evlavie, în comerț și în libertate". Să existe, oare, vreo legătură între superioritatea lor în activitatea economică — și, ceea ce face parte dintr-un alt context, aptitudinea lor de a întemeia insti-

tuții politice libere — și acel record de evlavie pe care li-l atribuie Montesquieu?

În momentul în care punem astfel întrebarea, se ridică o mulțime de raporturi posibile, percepute vag. Va trebui să ne propunem să *formulăm* clar ceea ce vedem doar vag cu ochii minții noastre, atît de clar, pe cît ne permit condițiile varietății infinite care caracterizează orice fenomen istoric. Dar, pentru a fi în stare să realizăm acest lucru, va trebui să părăsim inevitabil domeniul ideilor generale vagi în care am operat pînă acum. Va trebui să pătrundem în particularitățile și distincțiile acelor vaste universuri de idei religioase care ne sînt date istoric de diferitele variante ale religiei creștine.

Mai înainte însă sînt necesare cîteva observații despre specificul obiectului pe care urmărim să-l explicăm din punct de vedere istoric, precum și despre sensul în care o asemenea explicație este posibilă în cadrul acestor cercetări.

2

În titlul acestui studiu se folosește conceptul cam pretențios de „*spirit* al capitalismului". Ce se înțelege prin aceasta? De îndată ce încercăm să-i dăm ceva de genul unei „definiții", apar anumite dificultăți ținînd de esența scopului cercetării.

Dacă în general se poate găsi un obiect pentru care utilizarea unei caracterizări are un sens oarecare, acela nu poate fi decît un „individ istoric", adică un complex de conexiuni din realitatea istorică prin care le reunim conceptual într-un întreg din punctul de vedere al *importanței* lor *culturale*.

Întrucît conținutul lui se referă la un fenomen plin de sens în *specificul* său individual, un asemenea concept is-

toric nu poate fi definit (delimitat) după schema *genus proximum, differentia specifica**, ci trebuie *compus* treptat din părțile sale componente ce trebuie luate din realitatea istorică. De aceea cuprinderea conceptuală definitivă nu se poate situa la începutul, ci numai la *sfîrșitul* cercetării. Cu alte cuvinte, abia în cursul analizei și ca rezultat esențial al acesteia se va dezvălui cum va trebui formulat cel mai bine — adică cel mai adecvat punctelor de vedere care ne interesează aici — ceea ce înțelegem aici prin „spirit" al capitalismului. La rîndul lor, aceste puncte de vedere (de care vom mai vorbi) nu sînt singurele posibile pentru analiza fenomenelor istorice de care ne ocupăm. Alte puncte de vedere din care s-ar face examinarea ar dezvălui în acest caz, ca și în cazul oricărui fenomen istoric, alte trăsături ca fiind cele „esențiale". De unde rezultă firește că prin „spiritul" capitalismului s-ar putea sau ar trebui să se înțeleagă nu neapărat numai ceea ce ni se pare *nouă* ca fiind esențial pentru concepția noastră. Aceasta ține tocmai de esența „creării de concepte istorice" care încearcă, pentru scopurile sale metodologice, nu să descompună realitatea în abstracte concepte generice, ci să o încadreze în conexiuni genetice concrete de coloratură întotdeauna și în mod inevitabil specific *individuală*.

Dacă totuși vrem să fixăm obiectul pe care urmează să-l analizăm și să-l explicăm din punct de vedere istoric, nu poate fi vorba de o definire a conceptului, ci, cel puțin la început, numai de o *ilustrare* provizorie a ceea ce se înțelege aici prin „spirit" al capitalismului. Într-adevăr, acest lucru este indispensabil pentru a ne înțelege cu privire la obiectul cercetării. În acest scop ne oprim asupra unui document al acestui „spirit" care conține ceea ce este esențial pentru noi într-o puritate aproape clasi-

---

* Genul proxim, diferența specifică.

că, prezentînd în același timp avantajul de a fi detașat de *orice* relație directă cu ceea ce ține de religie, adică de a nu porni de la nici un fel de idei preconcepute privind tema noastră:

„Ia aminte că *timpul* înseamnă *bani*. Cel ce ar putea să cîștige prin munca sa zece șilingi pe zi și se plimbă o jumătate de zi sau lenevește în odaia sa nu are voie, chiar dacă cheltuiește pentru plăcerea sa numai șase pence, să pună la socoteală numai pe aceștia, ci, în plus, el a mai cheltuit cinci șilingi sau, mai precis, i-a irosit.

Ia aminte că *creditul* înseamnă bani. Dacă cineva îmi încredințează banii săi după ce au devenit plătibili, el îmi dăruiește dobînzile, sau atît cît pot face eu între timp cu acești bani. Aceasta se ridică la o sumă considerabilă, dacă omul se bucură de un credit bun și mare și-l folosește bine.

Ia aminte că banul are o *natură productivă și rodnică*. Banii pot produce bani, iar aceștia, la rîndul lor, pot produce și mai mulți. Și așa mai departe. Cinci șilingi puși în circulație sînt șase, repuși în circulație șapte șilingi și trei pence și așa mai departe, pînă ce se ajunge la o sută de lire sterline. Cu cît există bani mai mulți, cu atît ei produc în circulație mai mult, așa încît utilitatea crește tot mai repede. Cine taie o scroafă nimicește pe toți urmașii ei pînă într-a mia generație. Cine distruge o monedă de cinci șilingi *asasinează* (!) tot ce s-ar fi putut produce cu ei: coloane întregi de lire sterline.

Ia aminte că, vorba proverbului, un *bun platnic* este stăpînul tuturor pungilor. Cine are faima că plătește punctual, la data promisă, poate oricînd să ia împrumut toți banii de care prietenii săi nu au nevoie în momentul respectiv.

Acest lucru este uneori de mare folos. Pe lîngă hărnicie și moderație, nu există altceva care să *promoveze* pe un tînăr în lume ca punctualitatea și dreptatea în toate

afacerile sale. De aceea nu ține bani luați cu împrumut nici o oră mai mult decît ai promis, pentru ca supărarea provocată să nu-ți închidă pentru totdeauna punga prietenului.

Cele mai însemnate acțiuni care influențează *creditul* cuiva trebuie avute în seamă. Loviturile ciocanului tău pe care le aude creditorul tău, la cinci dimineața sau la opt seara, îl mulțumesc pe timp de șase luni. Dacă te vede însă la masa de biliard sau îți aude vocea în cîrciumă la ora cînd ar trebui să lucrezi, el te somează în dimineața următoare că trebuie să plătești și-ți cere banii înainte ca tu să-i ai.

Prezența la lucru arată că te gîndești la datoriile tale, te face să *pari un om chibzuit și cinstit*, mărindu-ți *creditul*.

Ferește-te să consideri că tot ceea ce este sub oblăduirea ta este și proprietatea ta și să trăiești ca atare. Mulți care se bucură de credit cad în greșeala aceasta. Pentru a o preveni, ține o socoteală precisă a cheltuielilor și veniturilor tale. Dacă-ți dai osteneala de a băga în seamă amănuntele, efectul bun va fi următorul: descoperi cum cheltuieli neînchipuit de neînsemnate cresc la sume mari și vei observa unde ai fi putut să faci economii și ce se va putea economisi în viitor.

Pentru 6 lire sterline pe an poți să te folosești de 100 de lire cu condiția să fii un om cunoscut pentru marea sa înțelepciune și cinste. Cine cheltuiește inutil un sfanț pe zi cheltuiește într-un an 6 lire fără rost și acesta este prețul pentru folosirea a 100 de lire. Cine risipește în fiecare zi o parte din timpul echivalent cu un sfanț (chiar dacă ar fi vorba numai de cîteva minute) pierde, adăugînd o zi la altele, privilegiul de a folosi 100 de lire sterline pe an. Cel ce irosește un timp cu valoarea a 5 șilingi pierde 5 șilingi și ar putea tot atît de bine să arunce 5 șilingi în mare. Cel ce pierde șilingi nu pierde numai această sumă, ci tot ceea ce ar fi putut cîștiga folosind-o în me-

seria sa, ceea ce, atunci cînd un tînăr ajunge la maturitate, se ridică la o sumă foarte importantă."

Benjamin Franklin[25] este cel care ne predică prin aceste fraze, pe care Ferdinand Kürnberger le ironizează în scînteietoarea și în același timp înveninata sa „imagine culturală americană"[26] ca fiind crezul yankeilor. Nimeni nu se va îndoi de faptul că este „spirit al capitalismului" ceea ce vorbește într-un mod caracteristic în pasajul de mai sus, după cum nu trebuie afirmat că *tot* ceea ce poate să se înțeleagă prin acest „spirit" este conținut aici. Să mai stăruim puțin asupra acestui pasaj, a cărui înțelepciune de viață o rezumă Kürnberger în *Der Amerikamüde*: „Din vite se face seu, din oameni bani." Ceea ce apare ca fiind specific acestei „filozofii a zgîrceniei" este idealul omului de onoare, *vrednic de a primi credit* și mai ales ideea de *datorie* a individului față de interesul presupus, ca scop în sine, în mărirea capitalului său. Într-adevăr, este esențial faptul că aici se predică nu o tehnică de viață pur și simplu, ci o „etică" sui-generis, a cărei încălcare este considerată nu numai o neghiobie ci un soi de uitare a datoriei. Aici nu este vorba pur și simplu de „înțelepciunea de afaceri", care există cu prisosință, ci de un *ethos* și sub *acest* aspect ne interesează textul.

Cînd Jakob Fugger — răspunzînd unui coleg de afaceri care s-a retras din activitate și care îl sfătuiește să facă la fel, căci a cîștigat destul și ar trebui să-i lase și pe alții să cîștige — respinge ideea, calificînd-o drept „lipsă de curaj" și-i spune că „el (Fugger) gîndește cu totul altfel, că vrea să cîștige atîta timp cît poate"[27], atunci „spiritul" acestei afirmații se *deosebește* evident de Franklin; ceea ce acolo este expresie a curajului comerciantului și a unei înclinații personale, indiferente din punct de vedere moral[28], aici ia caracterul unei maxime impregnate de *etică* a modului de viață. Conceptul de „spirit al capitalismului" este folosit aici în acest sens specific.[29] Firește în cel

al capitalismului *modern*. Dat fiind modul de punere a problemei, se înțelege de la sine că aici este vorba numai de capitalismul vest-european și american. Și în China, India, Babilon, în Antichitate și în Evul Mediu a existat „capitalism". *Dar, după cum vom vedea, i-a lipsit tocmai acest ethos sui-generis*.

E drept că toate recomandările morale ale lui Franklin au o orientare utilitară: onestitatea este *utilă*, fiindcă aduce credit, la fel ca și punctualitatea, hărnicia, moderația, fapt *pentru care* ele sînt virtuți. De unde ar rezulta, printre altele, că, dacă *aparența* onestității face același serviciu, aceasta ar trebui să fie suficientă și că un surplus inutil din această virtute ar trebui să pară în ochii lui Franklin reprobabil, ca fiind o risipă neproductivă. Și, într-adevăr, cine citește în autobiografia sa povestirea despre „convertirea" sa la aceste virtuți[30] sau chiar considerațiile cu privire la utilitatea pe care o aduce menținerea riguroasă a *aparenței* modestiei, a trecerii pe planul al doilea, în mod intenționat, a meritelor proprii pentru a obține recunoașterea generală[31] ajunge în mod inevitabil la concluzia că, după Franklin, virtuțile sînt virtuți *numai în măsura* în care ele sînt utile *in concreto* individului și în care surogatul aparenței este suficient pretutindeni unde el face același serviciu. Aceasta este într-adevăr consecința inevitabilă a utilitarismului strict. Ceea ce germanii s-au obișnuit să considere „ipocrizie" în virtuțile americanismului pare aici să fie prins *in flagranti*. În realitate însă lucrurile nu sînt chiar atît de simple. Nu numai caracterul propriu al lui Benjamin Franklin, așa cum apare el cu o totuși rară sinceritate în autobiografia sa și împrejurarea că el reduce faptul însuși de a i se fi dezvăluit „utilitatea" virtuții la o revelație a lui Dumnezeu care prin aceasta a vrut să-l predestineze virtuții arată că aici avem totuși de-a face și cu altceva decît cu o înfrumusețare a unor maxime pur egocentrice. În primul rînd, *summum*

*bonum** al acestei „etici" — cîștigarea de bani, de tot mai mulți bani, concomitent cu evitarea strictă a tuturor plăcerilor neînfrînate — este lipsit total de puncte de vedere eudaimoniste sau chiar hedoniste și este considerat ca scop în sine în asemenea măsură, încît el apare în orice caz ca ceva cu totul transcendent „fericirii" sau „folosului" individual și pur și simplu nerațional.[32] Omul este pus în relație cu cîștigul ca scop al vieții sale, nu cîștigul în relație cu omul ca mijloc în scopul satisfacerii trebuințelor materiale ale vieții sale. Această inversare, pur și simplu lipsită de sens pentru perceperea obiectivă a stării „naturale" a lucrurilor, cum am spune noi, este evident într-un mod tot atît de necondiționat un laitmotiv al capitalismului, după cum este ceva străin omului neatins de suflul lui. Dar această inversare conține o serie de sentimente care intră într-un contact strîns cu anumite idei religioase. La întrebarea: „*de ce* trebuie să se facă din om bani?", Benjamin Franklin răspunde în autobiografia sa, deși era din punct de vedere religios un deist fără culoare, printr-un verset din *Biblie*, pe care i l-a imprimat în tinerețe tatăl său, un calvinist sever: „Dacă vezi un om iscusit *în lucrul lui*, acela poate sta lîngă împărați."[33] În măsura în care este legal, cîștigul de bani în cadrul ordinii economice moderne este rezultatul și expresia iscusinței *profesionale*, și *această iscusință* este, după cum se poate constata fără nici o dificultate, realmente alfa și omega moralei lui Franklin, așa cum o întîlnim în locul citat, ca și în toate scrierile sale, fără nici o excepție.[34]

Într-adevăr, acea idee originală care ne este astăzi atît de la îndemînă, dar în realitate este atît de puțin de la sine înțeleasă, cea a *datoriei profesionale*, o datorie pe care fiecare ar trebui s-o simtă și o simte față de conținutul activității sale „profesionale", indiferent din ce constă ea,

---

* Binele suprem.

în special indiferent de faptul dacă ea trebuie să apară perceperii obiective ca o pură valorificare a forței sale de muncă sau numai a posesiunilor sale materiale (în calitate de „capital") — această idee este caracteristică „eticii sociale" a culturii capitaliste, mai mult chiar, are pentru ea o însemnătate constitutivă. Nu pentru că această idee ar fi crescut numai pe solul capitalismului. Dimpotrivă, mai tîrziu o vom urmări retrospectiv. Firește că afirmăm cu atît mai puțin că pentru capitalismul *modern* însușirea subiectivă a acestei maxime etice de către purtătorii săi individuali, cum ar fi întreprinzătorii și muncitorii din întreprinderile capitaliste moderne, ar fi o condiție a dăinuirii. Ordinea economică actuală capitalistă este un cosmos imens în care individul este proiectat prin naștere și care îi este dat, cel puțin ca individ, ca o carapace nemodificabilă în fapt, în care el este silit să trăiască. El impune fiecăruia, în măsura în care este prins în hățișul legăturilor de piață, normele acțiunilor sale economice. Fabricantul care acționează mult timp împotriva acestor norme este eliminat implacabil prin mijloace economice, după cum și muncitorul care nu li se poate adapta sau nu vrea să li se adapteze este aruncat în stradă ca șomer.

Capitalismul modern, ajuns să domine viața economică, își educă și își creează prin *selecție* economică subiecții economici de care are nevoie: întreprinzătorii și muncitorii. Tocmai aici devin palpabile limitele noțiunii de „selecție" ca mijloc de explicare a unor fenomene istorice. Pentru ca acel mod de viață și noua concepție despre profesie adaptate specificului capitalismului să fie „selecționate", adică să le învingă pe celelalte, este evident că ele trebuie mai întîi să fi apărut și aceasta nu la indivizii izolați, ci ca un mod de a privi lumea împărtășit de *grupuri* de oameni. Tocmai această apariție urmează să fie explicată. Abia mai tîrziu vom ajunge să discutăm în amănunt reprezentarea materialismului istoric naiv, potrivit căru-

ia asemenea „idei" iau naștere ca „reflectare" sau ca „suprastructură" a unor situații economice. Pentru scopul urmărit de noi aici este suficient să menționăm că în patria lui Benjamin Franklin (Massachussets) „spiritul capitalist" (în sensul adoptat aici de noi) era, nu încape nici o îndoială, prezent *înaintea* „dezvoltării capitaliste" (plîngeri împotriva fenomenelor specifice de încercare de a obține profit prin încărcarea socotelilor apar în Noua Anglie, spre deosebire de alte regiuni ale Americii, încă în 1632) și că în coloniile învecinate, viitoarele state sudice ale Uniunii, el era incomparabil mai puțin dezvoltat, în ciuda faptului ca acestea din urmă fuseseră întemeiate de mari capitaliști în scopuri de *afaceri*, în timp ce coloniile din Noua Anglie își datorează apariția unor predicatori și *graduates** împreună cu mici burghezi, meseriași și *yeomeni***, din motive *religioase*. În orice caz, aici raportul cauzal este invers decît s-ar postula din punct de vedere „materialist". Dar tinerețea unor asemenea idei este în general mai spinoasă decît presupun teoreticienii „suprastructurii" și dezvoltarea lor nu este ca aceea a unei flori. Spiritul capitalist, în sensul pe care l-am dat pînă aici acestui concept, a trebuit să se impună printr-o luptă grea contra unui univers de forțe ostile. În Antichitate ca și în Evul Mediu, o mentalitate ca aceea din considerațiile citate ale lui Benjamin Franklin, care și-a cîștigat adeziunea întregului popor, ar fi fost proscrisă[35] ca expresie a celei mai murdare zgîrcenii și a unei lipse totale de demnitate, cum mai fac și astăzi de regulă grupurile sociale care sînt cel mai puțin integrate în economia capitalistă modernă sau care sînt cel mai puțin adaptate acesteia. Și nu pentru că „instinctul de cîștig" ar mai fi fost necunoscut sau nedezvoltat în epocile precapitaliste, după cum s-a spus de atîtea ori

---

* Persoană cu titluri universitare.

** Țăran liber (mic proprietar funciar); ierarhic, urma imediat după gentleman.

sau pentru ca *auri sacra fames** ar fi fost atunci sau ar fi și astăzi *mai mică* în afara capitalismului burghez decît în interiorul sferei specific capitaliste, așa cum își închipuie romanticii moderni. Nu în aceasta constă deosebirea dintre „spiritul" capitalist și cel precapitalist. *Aviditatea* mandarinului chinez, a aristocratului din Roma veche, a moșierului modern rezistă la orice comparație. Și *auri sacra fames* a birjarului sau barcagiului napolitan sau chiar a reprezentanților asiatici ai unor meserii asemănătoare, la fel ca și a meșteșugarului din țările sud-europene sau asiatice, se exprimă, după cum poate simți fiecare pe pielea lui, chiar într-un mod cu mult mai *percutant* și, mai ales, mai lipsit de scrupule decît cea a unui englez aflat în aceeași situație.[36] Dominația universală a lipsei *absolute* de scrupule în afirmarea interesului propriu cu ocazia cîștigului de bani a fost specifică țărilor a căror dezvoltare burghezo-capitalistă — măsurată după etaloanele evoluției occidentale — a rămas „înapoiată". După cum știe oricare fabricant, lipsa de *coscienziosità* a muncitorilor[37] din țări ca Italia, spre deosebire de Germania, a fost una din piedicile principale în dezvoltarea lor capitalistă și, într-o anumită măsură, continuă să fie. Capitalismul nu poate avea nevoie de reprezentantul practic al „liberului arbitru" nedisciplinat ca muncitor, la fel cum — după cum am putut învăța încă de la Franklin — nu poate avea nevoie de omul de afaceri a cărui comportare îl trădează ca lipsit de scrupule. Deci deosebirea nu este generată de evoluția inegală a „dorinței" de bani. *Auri sacra fames* este tot atît de veche ca și istoria omenirii pe care o cunoaștem. Vom vedea însă că cei care i s-au dedicat *instinctiv* și neînfrînat — ca acel căpitan olandez care „voia, de dragul cîștigului, să treacă cu corabia prin iad, chiar dacă și-ar fi pîrlit pînzele" — nu sînt *nicidecum* reprezentanți ai

* Blestemata foame de bani.

acelei mentalități din care s-a desprins „spiritul" capitalist specific modern ca *fenomen de masă*, și acesta este lucrul cel mai important. Cîștigul fără scrupule, lipsit de orice legătură cu vreo normă lăuntrică, a existat în toate epocile istorice, oriunde și oricum era realmente posibil. Ca și războiul și pirateria, nu era împiedicat nici comerțul liber, fără nici un fel de norme în relațiile cu oameni străini de neam și de țară. „Morala în exterior" permitea ceea ce în relațiile „dintre frați" era condamnabil. După cum, în exterior, cîștigul capitalist ca „aventură" s-a practicat în toate rînduielile economice care au cunoscut obiecte de tezaurizare de genul banilor și care ofereau șanse de a le valorifica — prin beneficii ecleziastice, prin arendarea strîngerii impozitelor, prin împrumuturi de stat, prin finanțare de războaie, curți princiare, funcționari —, tot astfel a existat pretutindeni și acea mentalitate lăuntrică de aventurier, sfidînd orice bariere morale. Lipsa de scrupule absolută și conștientă a setei de cîștig era adeseori în cea mai strictă legătură cu tradiția. Și, o dată cu fărîmițarea tradiției și cu pătrunderea mai mult sau mai puțin profundă a cîștigului liber și în interiorul normelor sociale, nu avea loc de obicei o afirmare etică și o consolidare a noului, ci acesta obișnuia să fie tratat ca *tolerat* doar faptic, fie ca indiferent din punct de vedere etic, fie ca neplăcut, dar din păcate inevitabil. Aceasta a fost nu numai atitudinea normală a oricărei doctrine etice, ci — fapt mult mai important — și a comportamentului practic al omului mediu din epoca precapitalistă. „Precapitalistă" în sensul că valorificarea rațională, prin *activitate* continuă a capitalului și organizarea rațională capitalistă a *muncii* încă nu deveniseră forțele dominante de orientare a acțiunii economice. Tocmai această comportare a fost însă una din cele mai puternice piedici lăuntrice de care s-a lovit pretutindeni adaptarea omului la premisele economiei burgheze capitaliste ordonate.

Adversarul cu care trebuia să lupte în primul rînd „spiritul“ capitalismului, în sensul unui stil de viață anumit, legat de norme, apărînd în haina unei „etici“, a fost acel gen de simțire și de comportare care ar putea fi numit *tradiționalism*. Și aici trebuie suspendată orice încercare a unei „definiții“ delimitante. Mai mult decît atît, clarificăm — firește și aici în mod provizoriu — cu ajutorul cîtorva cazuri speciale ceea ce se înțelege prin aceasta, începînd de jos, de la muncitori.

Unul din mijloacele tehnice pe care întreprinzătorul modern obișnuiește să le folosească pentru a obține de la muncitorii „săi“ un randament maxim și a mări intensitatea muncii este *salariul în acord*. De exemplu, în agricultură, un caz care impune imperativ cea mai probabilă sporire a intensității muncii obișnuiește să fie cel al strîngerii și adăpostirii recoltei, dat fiind că, în special cînd vremea este schimbătoare, șanse extraordinare de cîștig sau de pierdere depind de maxima rapiditate a acestei operații. În mod corespunzător, în acest caz se obișnuiește să se recurgă la un sistem de remunerare în acord. Dat fiind că, o dată cu creșterea rezultatelor și a intensității activității, interesul întreprinzătorilor în accelerarea recoltării este în general de obicei tot mai mare, este firesc să se fi încercat mereu să se cointereseze muncitorii în sporirea capacității lor de muncă prin *ridicarea* tarifelor în acord, dîndu-li-se astfel ocazia de a realiza un cîștig extraordinar de ridicat pentru ei, într-un interval de timp scurt. Aici însă s-au ivit dificultăți sui-generis. Adeseori mărirea tarifelor în acord a avut ca efect nu creșterea randamentului muncii, ci diminuarea lui pe unitate de timp, deoarece muncitorii au reacționat la ridicarea acordului nu prin sporirea, ci prin micșorarea randamentului zilnic. De exemplu, un om care primea 1 marcă pentru cositul cerealelor de pe un pogon cosea 2 1/2 pogoane pe zi, cîștigînd astfel 2 1/2 mărci. După mărirea tarifului cu 25 de

pfenigi la pogon, nu a cosit, așa cum s-a sperat, avînd în vedere marea ocazie de cîștig, 3 pogoane pentru a cîștiga astfel 3,75 mărci, ceea ce nu ar fi fost prea greu, ci numai 2 pogoane pe zi, pentru că în felul acesta el cîștiga tot 2 1/2 mărci ca și pînă atunci, întrucît, după cum se spune în *Biblie*, atîta îi era „de ajuns". Cîștigul suplimentar îl atrăgea mai puțin decît munca mai puțină. El nu se întreba cît ar putea cîștiga pe zi dacă ar presta cantitatea de muncă maxim posibilă, ci cît ar trebui să muncească pentru a cîștiga cele 2 1/2 mărci pe care le încasa pînă atunci și cu care își satisfăcea nevoile *tradiționale*. Este un exemplu de comportament care urmează să fie numit „tradiționalism". Omul acceptă, prin natura sa, să cîștige nu bani mai mulți și tot mai mulți, ci să trăiască pur și simplu, să trăiască așa cum este obișnuit și să cîștige atît cît are nevoie pentru aceasta. Pretutindeni unde capitalismul modern și-a început opera de creștere a „productivității" muncii omenești prin creșterea intensității, s-a izbit de rezistența extraordinar de tenace a acestui laitmotiv al muncii din economia precapitalistă. Chiar și în zilele noastre întîmpină pretutindeni această rezistență, cu atît mai mare cu cît este „mai înapoiată" din punct de vedere capitalist muncitorimea pe care trebuia s-o folosească. Ca să revenim la exemplul nostru — deoarece tarifele mai ridicate nu au stimulat „spiritul de cîștig", s-a încercat mijlocul invers: acela de a-l obliga pe muncitor, prin *reducerea* salariului, să dea randament *mai mare* pentru a-și menține cîștigul. Oricum, la o examinare imparțială se părea și se pare că un salariu scăzut este corelat cu un profit ridicat și tot ce s-a plătit în plus la salariu trebuie să însemne o scădere corespunzătoare a profitului. De la bun început capitalismul a reluat mereu această încercare și timp de secole s-a considerat drept o dogmă faptul ca salariile joase sînt „productive", cu alte cuvinte, că ele sporesc randamentul muncii, că, așa cum spusese încă Pieter de la Cour — în

această privință, după cum vom vedea, gîndind perfect în termenii vechiului calvinism — poporul muncește numai pentru că și atîta timp cît este sărac.

Dar eficiența acestui mijloc aparent atît de convingător are limitele sale.[38] Fără îndoială că, pentru dezvoltarea sa, capitalismul avea nevoie de prezența unor excedente de populație pe care să le poată angaja temporar, la prețuri reduse, pe piața muncii. Numai că o „armată de rezervă" prea mare favorizează uneori o expansiune cantitativă, dar frînează dezvoltarea sa calitativă, și anume trecerea la forma de organizare care utilizează munca în mod intensiv. Un salariu scăzut nu este deloc identic cu o muncă ieftină. Poate chiar și din punct de vedere cantitativ, randamentul muncii scade în orice împrejurări cînd salariul este insuficient din punct de vedere fiziologic și asta conduce pe termen lung la „trierea celor incapabili". Silezianul mediu din zilele noastre cosește depunînd maximum de efort puțin peste două treimi din cît cosește în același număr de ore pomeranianul sau cel din Mecklenburg, mai bine plătit și mai bine hrănit. În comparație cu germanul, polonezul dă rezultate mai mici în munca fizică, și anume, cu atît mai mici cu cît regiunea din care provine este mai estică. Dar chiar și din punctul de vedere strict al afacerilor salariul scăzut nu are efect ca suport al dezvoltării capitaliste în toate cazurile în care este vorba de realizarea unor produse care cer munci calificate (învățate), manipularea unor mașini scumpe și care se pot defecta ușor sau o mare atenție și inițiativă. Aici salariul scăzut nu este rentabil și efectul va fi pînă la urmă opus celor intenționate. Căci în asemenea cazuri nu este nevoie numai de un înalt simț al răspunderii, ci, în general, de o mentalitate care, cel puțin *în timpul* lucrului, se detașează de preocuparea permanentă de a cîștiga salariul obișnuit cu un maximum de comoditate și un minimum de randament, și transformă munca într-un fel de

scop în sine, într-o „vocație". Dar o asemenea mentalitate nu este dată de natură. Ea nu poate fi generată în mod direct nici de salarii mari, nici de salarii mici, ci este numai rezultatul unui îndelungat proces educațional. *Astăzi* capitalismul bine instalat și fixat reușește să-și recruteze relativ ușor muncitorii în toate țările industrializate, iar în cadrul diferitelor țări în parte în toate regiunile industriale. În trecut această recrutare era în fiecare caz în parte o problemă extrem de dificilă.[39] Dar chiar și astăzi ea nu-și atinge țelul fără ajutorul puternic de care, așa cum vom vedea în cele ce urmează, a beneficiat în perioada devenirii sale. Putem explica ceea ce avem în vedere iarăși cu ajutorul unui exemplu. Astăzi *muncitoarele,* în special cele necăsătorite, oferă imaginea unei munci înapoiate, tradiționaliste. Aproape toți patronii care angajează fete și în special fete germane se plîng de faptul că ele nu au capacitatea și dorința de a renunța la felul de a munci moștenit și învățat odată, pentru unul mai practic, de a se adapta unor noi forme de muncă, de a învăța și de a-și concentra gîndirea sau măcar de a o utiliza. Discuțiile cu privire la posibilitatea de a face munca mai ușoară și mai ales mai eficientă se lovesc la ele de o neînțelegere totală, ridicarea tarifelor în acord se lovește fără efect de zidul obișnuinței. De regulă, lucrurile stau altfel — fapt nu lipsit de importanță pentru considerațiile noastre — numai cu fetele avînd o educație specific religioasă, fetele provenind din mediul pietist. Se spune adesea — și unele calcule aritmetice confirmă aceasta[40] — că șansele cele mai mari pentru o educație economică se ivesc tocmai pentru această categorie. Capacitatea de a-și concentra gîndirea, ca și atitudinea absolut dominantă de „respect față de muncă" se îmbină aici frecvent cu o riguroasă economicitate care *ține seama de* cîștigul și cuantumul lui în general și de o lucidă stăpînire de sine și moderație care ridică enorm productivitatea. Terenul pentru această concepție

despre muncă în calitate de scop în sine, de „vocație", așa cum o cere capitalismul, este aici cel mai favorabil, șansa de a învinge *inerția* tradiționalistă, *ca urmare* a educației religioase, este aici cea mai mare. Chiar și această privire din prezentul capitalismului[41] ne arată din nou că merită oricum să ne punem *întrebarea* cum s-au putut forma, la începuturile sale, aceste conexiuni între capacitatea de adaptare capitalistă și orientările religioase. Că ele au existat și atunci într-o formă similară se poate conchide din multe fenomene izolate. Ura și persecuțiile la care au fost supuși, de exemplu, muncitorii metodiști în secolul al XVIII-lea de către colegii lor de muncă nu se raportau — așa cum sugerează atît de des în rapoarte distrugerea repetată a uneltelor lor — în nici un caz numai sau predominant la excentricitățile lor religioase, care în Anglia erau multe și chiar spectaculoase, ci la specificul lor „avînt de a munci" cum s-ar spune în zilele noastre.

Dar să revenim la prezent și anume de data aceasta la întreprinzători pentru a explica și aici importanța „tradiționalismului".

În studiile sale privind geneza capitalismului[42], Sombart a distins două mari „laitmotive" între care s-a mișcat istoria economică: „satisfacerea nevoilor" și „cîștigul", în funcție de măsura în care volumul *nevoilor* personale sau aspirația — independentă de limitele acestora — spre *cîștig* și *posibilitatea* de a obține cîștigul devin hotărîtoare pentru genul și orientarea activității economice. Ceea ce el numește „economie bazată pe satisfacerea nevoilor" pare la prima vedere să coincidă cu ceea ce am definit aici ca „tradiționalism economic". Acesta este într-adevăr cazul dacă punem semnul egalității între „nevoi" și „nevoi tradiționale". Dacă însă nu, atunci multe economii, *care* după forma lor de organizare trebuie considerate drept „capitaliste" — aceasta și în sensul definiției date de Sombart „capitalului" într-un alt loc din lucrarea sa[43] —, ies din ca-

tegoria economiilor bazate pe „cîștig“ și trec în cea a „economiilor bazate pe satisfacerea nevoilor“. Căci chiar și unele economii care sînt conduse de către întreprinzători particulari sub forma unei circulații de capital (bani sau bunuri avînd valoare bănească) spre scopuri de cîștig, prin achiziționarea de mijloace de producție și vînzarea de produse, deci, fără îndoială, ca „întreprinderi capitaliste“, pot avea, în același timp, și un caracter „tradiționalist“. Acest lucru s-a petrecut în cursul istoriei mai noi a economiei nu numai în mod excepțional, ci în mod regulat, cu întreruperi repetate și pătrunderi mereu noi și tot mai puternice ale „spiritului capitalist“. Forma „capitalistă“ a unei economii și spiritul în care ea este condusă se află, ce-i drept, în general într-un raport reciproc „adecvat“, dar nu într-o interdependență cu caracter de „lege“! Și dacă totuși folosim aici expresia provizorie de „spirit al *capitalismului* (modern)“[44] pentru mentalitatea care aspiră în mod *profesional*, sistematic și rațional la un cîștig legitim așa cum a ilustrat exemplul lui Benjamin Franklin, acest lucru se întîmplă din motivul istoric că respectiva mentalitate și-a găsit în întreprinderea capitalistă modernă forma cea mai adecvată, iar, pe de altă parte, întreprinderea capitalistă a găsit în ea forța motrice spirituală cea mai adecvată. Dar, ca atare, cele două se pot foarte bine separa. Benjamin Franklin era cuprins de „spiritul capitalismului“ într-un timp în care întreprinderea sa tipografică nu se deosebea formal cu nimic de oricare întreprindere meșteșugărească. Vom vedea că, în pragul epocii moderne, purtătorii mentalității pe care noi am numit-o aici „spirit al capitalismului“ nu erau numai — sau nu în mod predominant — întreprinzătorii capitaliști din patriciatul comercial, ci, în măsură mult mai mare, pături în ascensiune ale stării de mijloc meșteșugărești.[45] Și în secolul al XIX-lea, nu distinșii gentlemeni din Liverpool și din Hamburg cu averile lor comerciale moștenite, ci par-

veniții în ascensiune proveniți din mediile mult mai modeste din Manchester sau din Renania și Westfalia au fost reprezentanții lui clasici. Situația era asemănătoare încă în secolul al XVI-lea. *Industriile* nou apărute atunci au fost create cu precădere de către parveniți.[46]

Funcționarea unor bănci, de exemplu, sau a unei mari firme de comerț exterior, sau a unui mare magazin de vînzare cu amănuntul, sau a unei mari întreprinderi care folosește munca la domiciliu pentru producerea unor mărfuri este cu siguranță posibilă numai sub forma unei întreprinderi capitaliste. Totuși toate acestea pot fi conduse într-un spirit strict tradiționalist. Afacerile marilor bănci de emisiune *nu pot* fi conduse într-un alt mod; comerțul maritim al unor epoci întregi s-a bazat pe monopoluri și regulamente avînd un caracter strict tradiționalist; în comerțul cu amănuntul — și nu este vorba aici de pungașii mărunți lipsiți de capital care strigă astăzi după ajutor de stat — revoluționarea care pune capăt vechiului tradiționalism este în plină desfășurare: aceeași răsturnare care a desființat vechile forme ale întreprinderii bazate pe munca la domiciliu cu care munca la domiciliu modernă este înrudită numai formal. Cum are loc această revoluționare și ce înseamnă ea vom ilustra cu ajutorul unui caz special, oricît de cunoscute sînt aceste lucruri.

Pînă către mijlocul secolului trecut, viața unui întreprinzător care folosea munca la domiciliu, cel puțin în unele ramuri ale industriei textile continentale[47], era, după criteriile de astăzi, destul de tihnită. Desfășurarea ei poate fi descrisă astfel: țăranii veneau cu țesăturile lor — adesea (în cazul inului) confecționate parțial sau total dintr-o materie primă produsă chiar de ei — în orașul în care locuiau întreprinzătorii și primeau, după o inspectare atentă, adeseori oficială, a calității, prețurile obișnuite. Clienții întreprinzătorilor erau comercianții intermediari specializați în desfacerea pe toate distanțele mai mari, care veneau și

ei din locurile lor de reședință, de cele mai multe ori nu după mostre, ci după sortimentele obișnuite cumpărate din depozit sau comandate cu mult timp înainte și pe baza acestora, eventual, făceau apoi țăranilor alte comenzi. Călătoriile personale la clienți aveau loc cel mult la intervale mari. De obicei era suficientă corespondența sau, cu timpul, trimiterea de mostre. Un număr moderat de ore de birou — poate 5–6 pe zi, uneori mult mai puține, dar în perioadele de campanie, dacă exista așa ceva, mai multe —, un cîștig destul de bun pentru o viață decentă, iar în timpurile bune și pentru a pune cîte ceva deoparte strîngînd o mică avere — în mare, concurenții se împăcau bine între ei, avînd în vedere caracterul comun al principiilor de afaceri, frecventarea zilnică a cîrciumilor la care se mai adăuga un păhărel de seară, cîte o mică petrecere intimă, în general un ritm de viață tihnit.

Din orice punct de vedere, aceasta era o *formă* „capitalistă" de organizare, dacă acordăm atenție caracterului pur negustoresc-comercial al întreprinzătorilor, dacă se ține seama și de necesitatea intervenției capitalurilor rulate în afacere și, în sfîrșit, dacă nu se omite latura obiectivă a procesului economic și genul de contabilitate. Era însă o economie „tradiționalistă", dacă avem în vedere *spiritul* care îl anima pe întreprinzător: viața tradițională, cuantumul tradițional al profitului, cantitatea tradițională de muncă, tipul tradițional de conducere a afacerilor și de raporturi cu muncitorii și cercul esențialmente tradițional al clienților, al modului de atragere a clientelei și al desfacerii dominau întreaga activitate, stăteau, s-ar putea spune, la baza „ethosului" acestui cerc de întreprinzători.

La un moment dat, pe neașteptate, această tihnă a fost zdruncinată, adeseori fără să se fi produs vreo modificare a *formei* de organizare, precum ar fi trecerea la sistemul deschis de fabrică, la războiul de țesut mecanic etc. Lucrurile au decurs de cele mai multe ori în felul următor: un tînăr, dintr-o familie de organizatori ai muncii la do-

miciliu de la oraș, s-a dus la țară, și-a ales cu grijă țesătorii de care avea nevoie, a intensificat treptat dependența acestora și controlul asupra lor, transformîndu-i astfel din țărani în muncitori. Pe de altă parte, tînărul întreprinzător a luat în mînă desfacerea apropiindu-se cît mai direct de ultimii cumpărători, a început să se ocupe el însuși de prăvăliile cu amănuntul, a început să atragă personal clienții, să-i viziteze regulat în fiecare an, dar mai ales a știut să adapteze calitatea produselor exclusiv la nevoile și dorințele acestor clienți, să le facă „după plac" și în același timp a început să aplice principiul „preț mic, dever mare". După aceea s-a repetat ceea ce întotdeauna și pretutindeni este urmarea unui asemenea proces de „raționalizare": cine nu urcă trebuie să coboare. O dată cu dezlănțuirea concurenței acerbe idila s-a destrămat, s-au acumulat averi considerabile care nu au fost depuse la bancă, ci mereu reinvestite în afacere. Vechea viață confortabilă și tihnită a cedat în fața celei mai drastice cumpătări — la cei care se conformau și ajungeau sus, pentru că nu *voiau* să consume, ci să cîștige, la cei care rămîneau la vechile obiceiuri, pentru că erau *nevoiți* să se restrîngă.[48] Lucrul cel mai important este că, de regulă, această revoluție nu a fost determinată de un aflux de *bani* noi — în unele din cazurile cunoscute de mine, cu un capital de cîteva mii împrumutat de la rude a fost pus în mișcare întregul proces de revoluționare —, ci de *spiritul* nou, „spiritul capitalismului modern", care începuse să plutească în aer. Cînd se pune problema forțelor motrice ale expansiunii capitalismului modern, ceea ce interesează în primul rînd nu este proveniența rezervelor de bani care au putut fi valorificate într-un mod capitalist, ci dezvoltarea spiritului capitalist. Acolo unde apare și găsește teren propice, el își *procură* resursele bănești ca mijloace de funcționare și nu invers.[49] Dar de obicei apariția lui nu era agreată. Primul inovator era întîmpinat cu un val de neîncredere, uneori de ură, mai ales de revoltă morală; adese-

ori (cunosc mai multe asemenea cazuri) începea urzirea de legende despre umbre misterioase în trecutul respectivului. Este greu ca cineva să fie atît de naiv ca să nu observe că tocmai un asemenea întreprinzător „de stil nou" poate fi ferit de pierderea stăpînirii de sine, a limpezimii gîndirii și de eșecul moral și economic numai printr-un caracter deosebit de puternic, că pe lîngă claritatea privirii și puterea acțiunii mai sînt și anumite și foarte pronunțate calități „etice" prin care, în cazul unor asemenea inovații, își cîștigă total indispensabila încredere a clienților și a muncitorilor. Aceste calități îi mențin forța necesară pentru depășirea nenumăratelor obstacole și mai cu seamă îl fac în stare de efortul mult mai mare în muncă cerut de acum înainte de la întreprinzător și care este incompatibil cu vechiul confort și vechile plăceri ale vieții. Aceste calități etice sînt însă de altă *natură* decît cele adecvate tradiționalismului din trecut.

Tot astfel, de regulă, nu speculanții nesăbuiți și lipsiți de scrupule, aventurierii economici, care au existat în toate epocile istoriei economice și nici pur și simplu „marii financiari" nu au fost cei care au determinat această cotitură aparent puțin spectaculoasă, dar hotărîtoare pentru impregnarea vieții economice cu acest spirit nou, ci oamenii crescuți la școala dură a vieții, chibzuiți și îndrăzneți în același timp, dar mai ales *cumpătați* și *perseverenți*, perspicace și dăruiți total, avînd concepții și „principii" strict burgheze.

Cineva ar putea fi înclinat să creadă că aceste calități morale *personale* nu ar avea nimic de-a face cu vreo maximă etică sau chiar cu vreo idee religioasă, că după o atare orientare esențial este că ceva negativ — și anume capacitatea de a se *sustrage* tradiției, deci mai degrabă „iluminismul" liberal — este baza adecvată pentru un stil de viață comercial. Într-adevăr, în *zilele noastre* așa și este în general. Nu numai că de regulă lipsește un raport între modul de viață și baza lui religioasă, ci, acolo unde există,

el este de obicei de natură negativă, cel puțin în Germania. Cei plini de „spirit capitalist" sînt astăzi de obicei dacă nu de-a dreptul ostili bisericii, cel puțin indiferenți față de ea. Ideea cucernicei plictiseli a paradisului nu este tocmai ispititoare pentru firea lor activă, iar religia le apare ca un mijloc de a-l distrage pe om de la munca pe solul acestui pămînt. Dacă i-am întreba pe ei care este „sensul" goanei lor neîncetate, care nu e niciodată mulțumită cu ce are și care de aceea tocmai în condițiile în care viața este orientată spre lumea aceasta ar trebui să pară atît de absurdă, ei ar răspunde uneori, dacă ar ști să dea vreun răspuns, că o fac din „grijă pentru copii și nepoți", dar mai adesea — dat fiind că acest motiv nu le este caracteristic, ci a avut același efect și asupra omului „tradiționalist" — spun pur și simplu că „nu mai pot trăi" fără afaceri, fără o activitate continuă. Aceasta este fără îndoială singura motivație adevărată și ea exprimă în același timp elementul *nerațional* al acestui mod de viață din punctul de vedere al fericirii personale, și anume că omul există pentru afaceri, și nu invers. Se înțelege de la sine că senzația puterii și a prestigiului pe care o dă avuția își are rolul ei: într-un mediu în care fantezia unui întreg popor se îndreaptă spre ceea ce este mare din punct de vedere pur cantitativ, cum este cazul Statelor Unite, acest romantism al cifrelor acționează cu o magie irezistibilă asupra „poeților" din rîndurile oamenilor de afaceri. Totuși, în general, nu întreprinzătorii marcanți și cei cu succes permanent se lasă captivați de acest farmec. În fine, pătrunderea în rîndul celor ce posedă *fidei comis* și al aristocrației banului cu fii a căror purtare la universitate sau în corpul ofițeresc încearcă să le mascheze obîrșia, așa cum este biografia obișnuită a familiilor germane de parveniți capitaliști, reprezintă un produs de un epigonism decadent. „Tipul ideal" al întreprinzătorului capitalist[50], așa cum a fost el reprezentat și la noi prin cîteva proeminente exemple, nu are nimic co-

mun cu asemenea parveniți, mai grosolani sau mai stilați. El evită ostentația și cheltuiala inutilă, la fel ca și plăcerea conștientă a puterii sale și prețuirea, mai degrabă incomodă pentru el, a semnelor exterioare ale prestigiului social de care se bucură. Cu alte cuvinte, modul său de viață poartă adeseori — și vom fi nevoiți să insistăm tocmai asupra semnificației istorice a acestui fenomen important pentru noi — o anumită aură ascetică, așa cum apare ea pregnant în „predica" lui Franklin citată mai înainte. Acest întreprinzător manifestă nu rar, ci, dimpotrivă, destul de frecvent o anumită doză de modestie rece, care este mult mai sinceră decît acea rezervă pe care știe să o recomande cu atîta înțelepciune Benjamin Franklin. Din bogăția sa el „nu are nimic" pentru propria persoană, cu excepția senzației neraționale a unei bune „practicări a profesiei".

Tocmai *asta* e ceea ce apare pentru omul precapitalist de neconceput și enigmatic, murdar și demn de dispreț. Faptul că cineva își propune ca scop al unei vieți de muncă exclusiv ideea de a coborî o dată și o dată în mormînt împovărat de bani și de averi pare explicabil numai ca produs al unor instincte perverse, al lui *auri sacra fames*.

În prezent, în cadrul instituțiilor noastre politice, de drept privat și economice, date fiind formele de întreprinderi și structura proprie economiei noastre, acest „spirit" al capitalismului ar putea fi înțeles, după cum am spus, ca un produs pur al adaptării. Ordinea economică capitalistă are nevoie de acest devotament față de „profesia" cîștigului de bani: ea este un mod de comportare față de bunurile exterioare atît de adecvat acelei structuri, atît de legat de condițiile victoriei în lupta economică pentru supraviețuire, încît *astăzi* nici vorbă nu mai poate fi de o legătură necesară între acel mod de viață „chrematist" și vreo „concepție despre lume" unitară. Ea nu mai are nevoie să se lase purtată de vreo aprobare a unor autorități religioase și percepe influențarea vieții economice de către normele

bisericești — în măsura în care acest lucru mai e palpabil — ca obstacole, la fel ca și reglementarea ei de către stat. De obicei „concepția despre lume“ este determinată de constelația de interese comerciale și sociale. Cine nu-și adaptează modul de viață la condițiile succesului capitalist merge în jos sau nu ajunge sus. Dar acestea sînt fenomene ale unei vremi în care capitalismul modern, o dată victorios, s-a desprins de vechiul său sprijin. După cum odinioară el a nimicit vechile forme ale reglementării medievale a economiei numai în alianță cu puterea de stat modernă în devenire, tot astfel ar putea să fi fost cazul — spunem noi deocamdată — pentru relațiile sale cu forțele religioase. Dacă sau în ce sens lucrurile s-au întîmplat așa constituie tocmai obiectul studiului de față. Căci nu e nevoie de nici o dovadă a faptului că acea concepție cu privire la cîștigul de bani ca scop în sine care îl obligă pe om, deci ca „profesie“, a fost contrară sensibilității morale a unor epoci întregi. În propoziția considerată atunci ca autentică: *Deo placere vix potest** care a trecut în dreptul canonic (la fel ca și pasajul din *Evanghelie* cu privire la dobîndă)[51] și care se aplica activității negustorilor calificată de Toma drept *turpitudo***, care se aplica pînă și activităților lucrative inevitabile, deci permise din punct de vedere etic, zăcea un înalt grad de *toleranță* a doctrinei catolice față de interesele orașelor italiene atît de strîns legate politic de biserică prin forțele pecuniare, în ciuda unor concepții radical antichrematiste ale unor cercuri destul de largi.[52] Și chiar și acolo unde doctrina s-a acomodat și mai mult, ca, de exemplu, la Antonin din Florența, nu a dispărut niciodată cu totul simțămîntul că activitatea avînd drept scop în sine cîștigul este de fapt un *pudendum**** pe care numai necesitățile nealterabile ale vieții ne obligă să-l

* Cu greu poate să-i placă lui Dumnezeu.
** Faptă urîtă, necuviință.
*** Lucru de rușine.

tolerăm. Unii moraliști de atunci, mai ales cei aparținînd școlii nominaliste, luau începuturile de afaceri capitaliste ce se dezvoltau ca atare și încercau să le prezinte drept admisibile, comerțul în special, drept necesar, iar „industria" care se dezvolta în cadrul acestor forme ca o sursă legitimă de profit și, ca atare, ireproșabilă din punct de vedere etic; dar — nu fără contradicții — doctrina dominantă respingea „spiritul" cîștigului capitalist considerîndu-l *turpitudo* sau cel puțin nu-i putea da o apreciere etică pozitivă. O concepție „morală" ca cea a lui Benjamin Franklin ar fi fost pur și simplu imposibilă. În primul rînd chiar pentru cercurile capitaliste munca aceasta era, atunci cînd se situau pe terenul tradiției bisericești, în cel mai bun caz ceva indiferent din punct de vedere moral, ceva tolerat și totuși îndoielnic din punctul de vedere al mîntuirii, fie și din cauza permanentei primejdii de a intra în conflict cu interdicția cametei de către biserică. Așa cum dovedesc izvoarele, la moartea unor oameni bogați sume considerabile socotite drept „bani de conștiință" se scurgeau spre instituțiile bisericești, iar în unele cazuri către foști debitori drept *usura** care li s-ar fi luat pe nedrept. O altă poziție au adoptat (pe lîngă curentele eretice sau altele considerate îndoielnice) numai cercurile patriciene care sufletește se eliberaseră deja de tradiție. Dar chiar scepticii și anticlericalii obișnuiau să-și încheie pentru orice eventualitate socotelile cu biserica prin sume pauşale, ca măsură de precauție față de incertitudinile stării de după moarte și dat fiind că (potrivit unei concepții mai libere foarte răspîndite) supunerea exterioară față de poruncile bisericii era suficientă pentru „mîntuire".[53] Tocmai prin aceasta se dezvăluie cu claritate ceea ce după *propria* credință a celor în cauză era *i*moral sau *anti*moral în activitatea lor. Cum s-a transformat acest comportament în cel mai bun caz tolerat din punct de vedere moral în

---

* Dobîndă.

„vocație" în sensul lui Benjamin Franklin? Cum se poate explica din punct de vedere istoric faptul că în centrul dezvoltării capitaliste a lumii de atunci, în Florența secolelor al XIV-lea și al XV-lea — piața banilor și capitalului tuturor marilor puteri politice — era considerat a fi îndoielnic sau cel mult tolerabil din punct de vedere moral ceea ce în relațiile dintre coloniștii mic-burghezi din Pennsylvania secolului al XVIII-lea — unde din cauza lipsei de bani economia amenința să revină la schimbul în natură și unde nu era nici urmă de mari întreprinderi lucrative, iar băncile abia începeau să apară — putea trece drept conținut al unui mod de viață lăudabil, ba chiar insistent recomandabil din punct de vedere moral? A vorbi *aici* de o „reflectare" a relațiilor „materiale" în „suprastructura ideală" ar fi o curată absurditate. În sfera căror idei își avea deci obîrșia încadrarea unei activități — care, privită din afară, era orientată exclusiv spre realizarea de cîștig — în categoria „vocației" față de care individul se simțea *obligat*? Căci aceste idei ofereau infrastructura etică și suportul pentru modul de viață al întreprinzătorului de „stil nou".

Unii — cum ar fi Sombart, în expunerile sale inspirate și adeseori impresionante — au desemnat „raționalismul economic" drept motiv de bază al economiei moderne în general. Și pe bună dreptate, dacă prin acesta se înțelege acea amplificare a productivității muncii care, prin divizarea procesului de producție după criterii *științifice*, a înlăturat limitele „organice" date de natură ființei umane. Fără îndoială că acest proces de raționalizare din domeniul tehnic și economic condiționează și o parte importantă a „idealurilor de viață" ale societății burgheze moderne: munca în serviciul unei organizări raționale a aprovizionării oamenilor cu bunuri materiale a fost cu siguranță întotdeauna visul reprezentanților „spiritului capitalist", scopul de căpetenie al activității lor. Pentru a avea o imagine pregnantă a acestui adevăr de la sine înțeles,

este suficient să citim pasajul în care Franklin descrie strădaniile sale pentru *improvements** comunale în Philadelphia. Bucuria și mîndria de a fi „dat de lucru" unui mare număr de oameni, de a fi contribuit la „înflorirea" economică a orașului natal, în acel sens al cuvîntului care se referă la numărul populației și la volumul comerțului, deci sensul pe care îl implică capitalismul — toate acestea fac parte, bineînțeles, din bucuria de a trăi specifică și neîndoielnic considerată „idealistă" a întreprinzătorilor moderni. Firește că una din însușirile fundamentale ale economiei private capitaliste constă în raționalizarea activității pe baza unui calcul riguros, în orientarea sistematică și clară spre succesul economic propus, în opoziție cu țăranul care trăiește de azi pe mîine, cu dulcea rutină a vechiului meșteșugar breslaș și cu „capitalismul aventurier", orientat spre șansa politică și specula nerațională.

Se pare deci că cel mai simplu este de a considera dezvoltarea „spiritului capitalist" ca fenomen parțial al dezvoltării generale a raționalismului și că ar trebui ca ea să poată fi dedusă din poziția principială a acestuia față de problemele fundamentale ale vieții. Din acest punct de vedere, protestantismul ar fi jucat un rol istoric numai ca „primul produs" al unei concepții pur raționaliste despre viață. Dar, în momentul în care facem o analiză serioasă, iese la iveală faptul că o asemenea punere simplistă a problemei nu este posibilă fie și pentru că istoria raționalismului *nu* indică o evoluție *paralelă* în diferitele domenii ale vieții. De exemplu, raționalizarea dreptului privat, dacă o concepem ca o simplificare și organizare conceptuală a materiei dreptului, atinge forma sa cea mai înaltă în dreptul roman al Antichității tîrzii și rămîne cel mai mult în urmă în țările cu gradul cel mai înalt de raționalizare a economiei, în special în Anglia, unde, la timpul său, renașterea

* Îmbunătățiri.

dreptului roman a eșuat, lovindu-se de puterea marilor bresle de juriști, pe cînd dominația sa a continuat în țările catolice din Europa de sud. Filozofia rațională pur pămîntească din secolul al XVIII-lea și-a găsit locul nu numai și nici măcar preferențial în țările cele mai dezvoltate din punct de vedere capitalist. Chiar și în zilele noastre voltairianismul este un bun comun al păturilor largi, superioare și — ceea ce este mai important din punct de vedere practic — al păturilor mijlocii, tocmai în țările romano-catolice. În fine, dacă înțelegem prin „raționalism practic" acel mod de viață care raportează lumea în mod conștient la interesele pămîntești ale *fiecărui eu în parte* și apreciază pornind de aici, atunci acest stil de viață a fost și este și astăzi cu atît mai mult o caracteristică tipică a popoarelor cu „liber-arbitru", cum le stă italienilor și francezilor în sînge. Am avut deja prilejul de a ne convinge că nu acesta este terenul pe care a înflorit acea relație dintre om și „vocația" sa ca misiune, de care are nevoie capitalismul. Viața poate fi „raționalizată" din cele mai diferite puncte de vedere și în cele mai diferite sensuri. Această propoziție simplă, adeseori uitată, ar trebui să fie pusă în fruntea oricărui studiu care se ocupă de „raționalism". „Raționalismul" este un concept istoric care conține un întreg univers de contradicții și noi va trebui să cercetăm care a fost spiritul al cărui copil a fost acea formă concretă a gîndirii și vieții „raționale" din care au crescut ideea de „vocație" (*Beruf*) și acel devotament — după cum am văzut, atît de nerațional din punctul de vedere al intereselor proprii pur eudaimoniste față de *munca* vocațională (profesională) — care a fost și este una din componentele caracteristice ale culturii noastre capitaliste. *Pe noi* ne interesează aici tocmai originea elementului *nerațional* pe care îl conține conceptul de „vocație".

3

Se poate recunoaște clar că în *cuvîntul* german *Beruf*, tot astfel, poate și mai clar, în cel englez *calling*, este conținută sau cel puțin conotată o concepție religioasă, aceea a unei *misiuni* date de Dumnezeu. Această concepție devine cu atît mai pregnantă, cu cît rostim cuvîntul mai apăsat în fiecare caz concret. Dacă urmărim istoria acestui cuvînt în toate limbile de cultură, constatăm mai întîi că popoarele predominant catolice cunosc o expresie cu o asemănătoare nuanță semantică pentru ceea ce numim „Beruf" (în sensul de post, de domeniu de muncă circumscris) tot atît de puțin ca și Antichitatea clasică[54], în timp ce un asemenea cuvînt există la *toate* popoarele cu majoritate protestantă. Se mai poate observa că aceasta nu se datorează specificului etnic al limbilor respective (de exemplu, că el ar fi expresia unui „spirit popular german"), ci că sensul actual al cuvîntului provine din traducerile *Bibliei*, adică din spiritul traducătorului și *nu* din cel al originalului.[55] În traducerea *Bibliei* făcută de Luther cuvîntul pare să fie folosit într-un pasaj din *Isus, fiul lui Sirah* (11, 20 și 21) exact în sensul nostru actual.[56] Foarte curînd el a dobîndit în limbajul profan al tuturor popoarelor protestante actualul său sens, în timp ce anterior în literatura profană la *nici* unul dintre aceste popoare nu s-a observat vreo înclinație spre un asemenea sens. Chiar și în literatura predicilor, din cîte îmi dau seama, el se observă numai la unul din misticii germani a cărui influență asupra lui Luther este bine cunoscută.

În linii mari s-ar putea spune că la fel ca și sensul cuvîntului, tot astfel și *ideea* este nouă, fiind un produs al Reformei, lucru cunoscut de fapt. Nu că nu ar fi existat unele rudimente ale evaluării muncii cotidiene laice care ulterior se regăsește în termenul de *Beruf* (profesie) încă în Evul Mediu sau chiar în Antichitatea (elenistică tîrzie). Despre

aceasta vom vorbi mai tîrziu. Indiscutabil nou era însă un singur lucru: aprecierea îndeplinirii datoriei în profesiile laice ca fiind conținutul suprem pe care l-ar fi putut adopta autodeterminarea etică. Tocmai aceasta a avut drept consecință inevitabilă ideea că munca laică de zi cu zi avea o semnificație religioasă și a produs pentru prima dată acest sens al conceptului de profesie. Așadar, în conceptul de „profesie" își găsește expresie dogma centrală a tuturor variantelor protestante care respinge distincția catolică dintre *praecepta** și *consilia*** și care cunoaște ca singur mijloc de a trăi cum îi este plăcut lui Dumnezeu nu o supralicitare a moralității laice prin asceză monahală, ci exclusiv îndeplinirea datoriilor laice, așa cum rezultă ele din poziția în viață a individului și care tocmai astfel devine „Beruf" (profesia sa).

La Luther[57], această idee se dezvoltă în cursul primului deceniu al activității sale reformatoare. La început, el considera munca laică, perfect în sensul tradiției medievale dominante, cum este ea reprezentată de Toma din Aquino[58], ca ceva aparținînd trupului; deși voită de Dumnezeu, este indispensabilă baza naturală a vieții religioase, o bază în sine indiferentă din punct de vedere etic, la fel ca mîncatul și băutul.[59] Dar prin aplicarea mai clară și consecventă a ideii de *sola fide****, importanța profesiunii crește prin opoziția dată astfel și subliniată cu o insistență tot mai pronunțată față de „sfaturile evanghelice" catolice „dictate de diavol" și date de călugări. Bineînțeles că modul de viață monahală nu numai că este lipsit de orice valoare pentru justificarea în fața lui Dumnezeu, dar el este și un produs al lipsei de dragoste egoistă, care se sustrage de la îndatoririle laice. Spre deosebire de aceasta, munca profesională laică apare ca o expresie exterioară a dra-

* Învățăminte.
** Sfaturi.
*** Numai prin credință.

gostei pentru aproapele nostru și se motivează, ce e drept, printr-un mod foarte străin de lume, într-o opoziție aproape grotescă față de bine cunoscutele propoziții ale lui Adam Smith, în special prin ideea că diviziunea muncii îl silește pe fiecare să lucreze pentru ceilalți.[60] După cum se vede, această motivare esențialmente scolastică dispare curînd, rămînînd subliniată cu tot mai multă insistență ideea că îndeplinirea îndatoririlor laice este în orice împrejurări singurul mod de a fi plăcut lui Dumnezeu și că, de aceea, toate profesiile îngăduite sînt egale în fața lui Dumnezeu.[61]

Că această calificare morală a vieții profesionale laice a fost una din performanțele cele mai pline de urmări ale Reformei, și în special ale lui Luther, este un fapt indubitabil, putînd a fi considerat ca un loc comun.[62] Această concepție este total străină de ura adîncă cu care starea de spirit contemplativă a lui *Pascal* a respins aprecierea activității în lume și care, după profunda sa convingere, nu ar fi explicabilă decît prin vanitate sau viclenie[63]; este drept însă că distanța este și mai mare față de generoasa *adaptare* utilitară la lume pe care a săvîrșit-o probabilismul iezuit. Dar modul în care importanța practică a acelei performanțe a protestantismului trebuie să fie prezentată în amănunt este, în general, mai degrabă perceput vag decît recunoscut în mod clar.

Mai întîi este de prisos să constatăm că Luther nu poate fi considerat ca fiind înrudit prin conținut cu „spiritul capitalist", în sensul pe care l-am atribuit pînă aici acestui cuvînt sau, de altfel, în oricare alt sens. Chiar și cercurile ecleziastice care obișnuiesc să proslăvească cu cel mai mare zel acea „faptă" a Reformei nu sînt astăzi deloc prieteni ai capitalismului, orice sens am atribui acestui cuvînt. Cu atît mai mult ar fi respins brutal Luther însuși orice înrudire cu mentalitatea pe care o manifestă Franklin. Firește că nu putem considera drept simptome ale acestei atitudini plîngerile sale la adresa marilor negustori, cum ar fi

familia Fugger.[64] Căci lupta împotriva unei poziții *privilegiate* din punct de vedere juridic sau faptic ale unor mari companii comerciale în secolele al XVI-lea și al XVII-lea poate fi comparată cel mai bine cu campania modernă antitrust și, tot atît de puțin ca și aceasta din urmă, este prin sine însăși expresia unei mentalități tradiționaliste. Puritanii ca și hughenoții au dus o luptă crîncenă împotriva unor asemenea companii, împotriva celor care acordau împrumuturi, a „trapeziților", a monopoliștilor, marilor speculanți și bancherilor, favorizați de anglicanism, de regii și parlamentele Angliei și Franței.[65] După bătălia de la Dunbar (septembrie 1650), Cromwell a scris către Parlamentul cel lung: „Vă rog să înlăturați abuzurile tuturor profesiilor și, dacă există vreuna care sărăcește pe cei mulți ca să îmbogățească pe cei puțini, aceasta nu concordă cu esența unei comunități" — în schimb, îl vom întîlni dominat de o mentalitate specific „capitalistă".[66] Altfel, din numeroasele luări de poziție ale lui Luther împotriva cametei și a dobînzilor în general rezultă clar concepția sa de-a dreptul „retrogradă" (din punct de vedere capitalist) în comparație cu scolastica tîrzie cu privire la esența cîștigului capitalist.[67] Avem în vedere în special argumentul depășit încă de către Antonin din Florența, de exemplu, cu privire la neproductivitatea banilor. Dar aici nu trebuie să intrăm în amănunte, căci în primul rînd ideea de „Beruf" în sens *religios* era aptă, prin consecințele ei, de a crea diferite forme de viață laică. — Deocamdată performanța Reformei ca atare nu a constat decît în faptul că, în opoziție cu concepția catolică, ea a amplificat imens accentul moral și *răsplata* religioasă pentru munca laică ordonată profesional. Modul în care a fost dezvoltată ideea de „profesie" care a exprimat acest lucru a depins de conturarea mai precisă a evlaviei, așa cum s-a desfășurat ea în diferitele biserici reformate. Autoritatea *Bibliei*, din care Luther credea că a extras ideea de profesie, era mai favo-

rabilă unei întoarceri spre tradiție. În mod special *Vechiul Testament* care nu cunoștea deloc supralicitarea moralității laice în profesia autentică, iar altminteri numai în rudimente izolate, a format în mod riguros o idee religioasă foarte asemănătoare, strict în următorul sens: fiecare să rămînă la „pîinea“ sa și să-i lase pe necredincioși să umble după cîștig; acesta este sensul tuturor pasajelor consacrate în mod direct exercitării de profesii laice. Abia *Talmudul* s-a situat parțial — dar nicidecum principial — pe un alt teren. Atitudinea personală a lui *Isus* este caracterizată într-o puritate clasică prin rugăciunea tipic antic-orientală „pîinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă *astăzi*“ și amprenta de respingere radicală a lumii, așa cum își găsește ea expresia în *mamonas tes adikias**, excludea orice legătură *directă* a ideii moderne de profesie cu el personal.[68] Vechea epocă apostolică a creștinismului care și-a găsit expresia în *Noul Testament*, în special Pavel, adoptă față de viața profesională laică, drept urmare a așteptărilor eschatologice de care erau cuprinse acele prime generații de creștini, o atitudine fie indiferentă, fie tot esențialmente tradiționalistă: întrucît toată omenirea aștepta venirea Domnului, fiecare ar putea să rămînă în starea și în meseria laică în care l-a găsit „chemarea“ Domnului și ar putea să lucreze ca și pînă atunci. În felul acesta el nu devenea din pricina sărăciei o povară pentru frații săi, iar dacă devenea, era doar pentru scurt timp. Luther citea *Biblia* prin prisma stării sale de spirit generale de moment și această stare nu numai că a rămas tradiționalistă în cursul evoluției sale dintre circa 1518 și circa 1530, ci a devenit tot mai tradiționalistă.[69]

În primii ani ai activității sale reformatoare, ca urmare a aprecierii laice a profesiei, la el predomină o concepție înrudită lăuntric cu indiferența eschatologică paulină în ceea ce privește felul activității laice, așa cum aceasta este ex-

---

* Mamonas al nedreptății (bogăția, cauză a nedreptății).

primată[70] în Cor. 7: poți fi fericit, indiferent de starea din care faci parte și în scurtul pelerinaj al vieții nu are nici un rost să acorzi o importanță prea mare *felului* profesiei. De aceea, aspirația la cîștigul material care depășește nevoile proprii, ca simptom al unei stări de grație neîndestulătoare, cîștig care nu este posibil decît pe seama altora, trebuie considerată reprobabilă.[71] O dată cu implicarea tot mai accentuată în activitatea laică, crește și prețuirea de care se bucură activitatea profesională. În felul acesta, profesia concretă a individului devine în măsură tot mai mare o poruncă specială a lui Dumnezeu, dată lui, de a face față poziției concrete în care l-a situat Dumnezeu. Și atunci cînd, după luptele cu „fanaticii religioși" și după frămîntările țărănești, pentru Luther ordinea istorică obiectivă în care a fost pus fiecare de către Dumnezeu devine tot mai mult o emanație a voinței divine[72], sublinierea tot mai energică a elementului providențial, chiar și în întîmplările vieții de zi cu zi, conduce tot mai mult la o nuanță tradiționalistă corespunzătoare ideii de „misiune", în sensul că individul trebuie *să rămînă* în principiu în profesia și starea în care a fost pus de Dumnezeu și să-și mențină aspirațiile pămîntești în limitele poziției sale în viața ce i-a fost dată. Dacă tradiționalismul economic a fost la început un rezultat al indiferenței pauline, mai tîrziu el ajunge să fie o emanație a credinței în providență care devine tot mai intensă[73] și identifică obediența necondiționată față de Dumnezeu[74] cu supunerea necondiționată față de situația dată. Luther nici măcar nu a ajuns la o legătură nouă sau situată pe o bază principială între munca profesională și principiile religioase.[75] Puritatea *dogmei* ca singur criteriu infailibil al bisericii, așa cum ea s-a fixat tot mai adînc în convingerile lui, după luptele din anii '20, a frînat prin sine însăși dezvoltarea unor puncte de vedere noi în domeniul etic.

Așa încît, la Luther, conceptul de profesie a rămas tradiționalist.[76] Profesia este ceea ce omul trebuie *să accepte* ca poruncă a lui Dumnezeu, în care el trebuie să „se acomodeze". Această nuanță acoperă și cealaltă idee, adică aceea că munca profesională ar fi o misiune sau, mai precis, misiunea dată de Dumnezeu.[77] Dezvoltarea luteranismului ortodox a îngroșat și mai mult această caracteristică. Un fenomen negativ: dispariția preponderenței obligațiilor ascetice asupra celor laice combinată însă cu cea a propovăduirii obedienței față de stăpînire și a împăcării cu situația de viață dată a fost deci aici mai întîi singura contribuție etică.[78] — Așa cum vom arăta cu prilejul discutării eticii religioase medievale, misticii germani au depus o muncă pregătitoare însemnată pentru conceptul de profesie în varianta sa luterană, și anume prin echivalarea principială a profesiilor spirituale cu cele laice la Tauler și prin prețuirea *mai redusă* a meritului ascetic din muncă în formele ei tradiționale[79], ca urmare a singurei importanțe hotărîtoare a receptării extatic-contemplative a spiritului divin de către suflet. Într-un anumit sens, luteranismul reprezintă chiar un pas înapoi față de mistici în măsura în care la Luther — și cu atît mai mult la biserica lui — bazele psihologice ale eticii profesionale raționale au devenit, în comparație cu misticii (ale căror concepții în această direcție amintesc în mai multe privințe în parte de psihologia pietistă a credinței, în parte de cea a quakerilor[80]) cam nesigure; și anume, așa cum vom mai arăta, tocmai *pentru că* tendința spre autodisciplinarea ascetică i se părea suspectă din cauza mulțumirii de sine și, ca atare, în biserica lui, a fost împinsă tot mai mult pe planul al doilea.

Ideea de „Beruf" (profesie) în sens luteran — deocamdată ne mulțumim să constatăm numai atît[81] — a fost, atît cît am putut vedea pînă acum, doar o simplă punere a problemei față de ceea ce căutăm *noi*. Nu vrem să spunem prin aceasta că forma luterană de reordonare a vieții reli-

gioase nu prezintă nici o importanță practică pentru obiectul studiului nostru. Dimpotrivă. Numai că este evident că ea nu poate fi dedusă *direct* din poziția lui *Luther* și a bisericii sale față de profesia laică și, în general, nu este atît de pregnantă ca la alte forme ale protestantismului. Ca atare, se impune să examinăm în primul rînd acele forme ale acestuia la care legătura dintre practica vieții și punctul de pornire religios este mai ușor de constatat decît în cazul luteranismului. Am mai menționat rolul remarcabil al *calvinismului* și al *sectelor* protestante în istoria dezvoltării capitaliste. După cum Luther a găsit la Zwingli un „alt spirit" decît al său, tot astfel au găsit urmașii săi spirituali, în mod special în calvinism. Iar catolicismul, de la bun început și pînă în zilele noastre, a considerat calvinismul drept adversarul propriu-zis. În primul rînd din motive pur politice: dacă fără evoluția religioasă pur personală a lui Luther Reforma este inimaginabilă, iar spiritual a fost determinată tot mereu de personalitatea sa, fără calvinism opera sa nu ar fi avut o durabilitate exterioară. — Dar motivul acestei repulsii — comune catolicilor și luteranilor — își are originea și în specificul etic al calvinismului. Chiar și cea mai superficială examinare ne învață că aici există un cu totul alt raport între viața religioasă și acțiunea pămîntească, decît în catolicism sau în luteranism. Acest lucru se poate constata chiar și în literatura bazată numai pe motive specific religioase. Să luăm, spre exemplu, partea finală din *Divina Comedie*, unde poetul amuțește în paradis la contemplarea lipsită de dorințe a tainelor lui Dumnezeu, și să o comparăm cu partea finală a poemului numit de obicei *Divina Comedie a Puritanismului*. Milton încheie ultimul cînt al *Paradisului pierdut*, după ce a zugrăvit alungarea din rai, în felul următor:

Priviră ei în urmă și văzură
Cum toată partea dinspre răsărit

A paradisului, odinioară
Lăcașul lor cel fericit — se-arată
De para cea vîlvîitoare-neînvinsă:
Stăteau în poartă chipuri de temut,
În mîini cu armele dogoritoare.
Firesc, vărsară lacrime atunci,
Dar iute le și șterseră; acum
Le sta în față lumea — să-și aleagă
Un loc pentru odihnă-n ea, avînd
Drept călăuză însăși Providența.
Și mînă-n mînă ei, cu pași înceți,
Nesiguri pași, trecură prin Eden,
Pe calea lor sihastră apucînd.

Cu puțin înainte Mihail îi spusese lui Adam:

La ale tale cunoștințe, tu
Adaugă chiar fapte pe potrivă-ți:
Adaugă credința și virtutea,
Adaugă răbdarea, cumpătarea
Și dragostea ce-n viitor va fi
Chemată milostenie, fiind
Ea sufletul a tot ce e pe lume:
Și-atunci mult mai puțin vei fi-ntristat
Că paradisu-acesta-l părăsești,
Avînd în tine însuți un alt Rai
*Cu mult mai fericit decît acesta.**

Oricine simte imediat că această expresie puternică a orientării riguros laice a puritanismului, adică această apreciere a vieții în lume ca misiune, ar fi fost imposibilă în textul unui scriitor medieval. Dar ea este tot atît de puțin apropiată luteranismului, așa cum apare el în coralele lui

* John Milton, *Paradisul pierdut* (trad. Aurel Covaci), „Biblioteca pentru toți", Editura Minerva, București, 1972, pp. 451–453.

Luther și Paul Gerhard. În locul acestei percepții incerte trebuie să punem aici o *formulare* mai precisă a ideii și să ne întrebăm care sînt cauzele lăuntrice ale acestor diferențe. Invocarea „caracterului popular" nu ar fi numai o dovadă de *ignoranță*, ci, în cazul nostru, ar fi chiar ceva lamentabil. A atribui englezilor din secolul al XVII-lea un caracter popular unitar ar fi pur și simplu greșit din punct de vedere istoric. „Cavalerii" și „capetele rotunde" nu se considerau numai ca două partide diferite, ci ca două genuri umane radical deosebite și cine privește lucrurile atent trebuie să le dea dreptate.[82] Pe de altă parte, o diferență caracterologică între *merchant adventurers** englezi și vechii hanseați este tot atît de greu de constatat, ca și în general o deosebire, mai profundă, între specificul englez și cel german la sfîrșitul Evului Mediu, care se poate explica direct prin destinele politice diferite.[83] Abia forța mișcărilor religioase — nu numai ea, dar ea în primul rînd — a dat naștere deosebirilor pe care le percepem azi.[84]

Deci dacă, cercetînd relațiile dintre vechea etică protestantă și apariția spiritului capitalist, pornim de la scrierile lui Calvin, ale calvinismului și ale celorlalte secte „puritane", nu trebuie să se înțeleagă că ne așteptăm să găsim la vreunul dintre fondatorii sau reprezentanții acestor comunități religioase, ca *scop* și sens al operei vieții lor, trezirea a ceea ce numim aici „spirit capitalist". Nimic nu ne îndreptățește să credem că năzuința spre bunuri laice considerată ca scop în sine ar fi constituit pentru vreunul din ei o valoare etică. Și, în general, trebuie să reținem o dată pentru totdeauna: la nici unul dintre reformatori, printre care numărăm în aceste considerații ale noastre și oameni ca Menno, George Fox, Wesley, programele etice nu au fost vreodată punctul central. Ei nu au fost fondatori de societăți de „cultură etică" sau reprezentanți ai unor aspirații de reforme sociale și umanitare sau ai unor idea-

* Aventurieri comercianți.

luri culturale. Salvarea sufletului și numai aceasta a fost punctul central al vieții și activității lor. Obiectivele lor etice și efectele practice ale doctrinei lor se ancorau toate aici, fiind *consecințe* ale unor mobiluri pur religioase. Iată de ce va trebui să fim pregătiți să constatăm că, în bună parte, efectele culturale ale Reformei — poate chiar pentru punctele noastre de vedere speciale în mod preponderent — au fost urmări neprevăzute și de-a dreptul *nedorite* ale activității reformatorilor, adeseori foarte îndepărtate sau chiar opuse tuturor ideilor pe care le-au avut ei.

În felul acesta, studiul care urmează ar putea — desigur, ca o parte modestă — să constituie și el o contribuție la ilustrarea modului în care „ideile" devin eficace în general în istorie. Dar pentru ca să nu apară din capul locului înțelegeri greșite cu privire la sensul în care se afirmă asemenea efecte ale unor mobiluri pur ideale, fie-ne îngăduit ca în încheierea acestor considerații introductive să abordăm tangențial unele aspecte.

Trebuie spus în mod expres că în asemenea studii nu poate fi vorba în vreun fel de a se încerca o *evaluare*, fie social-politică, fie religioasă, cu privire la conținutul de idei al Reformei. Urmărindu-ne scopul, vom avea mereu de-a face cu laturi ale Reformei care par periferice sau chiar exterioare conștiinței religioase propriu-zise. Căci nu ne propunem decît să clarificăm întru cîtva influența pe care mobilurile religioase au impregnat-o în țesătura dezvoltării culturii noastre moderne orientate specific spre „cele pămîntești", ea rezultînd din nenumărate mobiluri istorice individuale. Nu facem decît să ne întrebăm care parte din anumite conținuturi caracteristice ale acestei culturi poate fi *atribuită* influenței Reformei ca o cauză istorică. Aici trebuie să ne eliberăm de concepția potrivit căreia Reforma ar putea fi dedusă din modificări economice ca o necesitate pentru „istoria evoluției". Nenumărate constelații istorice care nu numai că nu se potrivesc cu nici o „lege economică" ci în general cu nici un fel de criteriu economic, o serie

de procese pur politice au trebuit să conlucreze pentru ca bisericile nou create să poată pur și simplu supraviețui. Dar, pe de altă parte, nu vom susține nici pe departe teza[85] absurd-doctrinară potrivit căreia „spiritul capitalist" (mereu în sensul provizoriu al cuvîntului folosit aici) *a putut* să apară *numai* ca urmare a unor anumite influențe ale Reformei sau chiar aceea că *sistemul economic* al capitalismului ar fi un produs al Reformei. Simplul fapt că anumite *forme* importante ale activității economice capitaliste sînt considerabil *mai vechi* decît Reforma ar interzice un asemenea mod de a vedea lucrurile. Trebuie deci să stabilim dacă și în ce măsură influențele religioase au participat la elaborarea calitativă și la expansiunea cantitativă a acelui „spirit" în lume și care *aspecte* concrete ale culturii bazate pe capitalism i se datorează. Avînd în vedere inextricabilul labirint al influențelor reciproce dintre bazele materiale, formele de organizare socială și politică și conținutul spiritual al epocilor de cultură reformată, nu se poate proceda decît examinînd, în primul rînd, dacă și în ce puncte se pot depista anumite „afinități elective" între forme ale credinței religioase și forme ale eticii profesionale. O dată cu aceasta se vor lămuri, în limita posibilului, modul și *orientarea* generală în care, datorită unor asemenea afinități elective, mișcarea religioasă a exercitat o influență asupra dezvoltării culturii materiale. Abia *după aceea*, cînd acest lucru va fi cert, se va putea încerca să se evalueze în ce măsură apariția istorică a acestor conținuturi culturale moderne trebuie atribuită acelor mobiluri religioase și în ce măsură altora.

NOTE

1

1. Publicat în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* al lui Jaffé (J. C. B. Mohr, Tübingen, vol. XX, XXI, 1904, respec-

tiv 1905). Din vasta literatură pe această temă relev numai criticile cele mai amănunțite: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, nr. 39–43. Drept răspuns articolul meu *Antikritisches zum „Geist" des Kapitalismus, Archiv*, vol. XXX, 1910. O nouă replică a lui Rachfahl, *op. cit.* (*Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus)*, 1910, nr. 22–25, la care al meu *Antikritisches Schlußwort, Archiv*, vol. XXXI (probabil că Brentano nu a cunoscut aceste din urmă texte, deoarece nu le citează). Din polemica inevitabil cam sterilă cu Rachfahl — un savant pe care altfel îl stimez — care aici a pășit pe un teren pe care nu-l stăpînește cu adevărat, nu am preluat nimic în această ediție, cu excepția unor citate de completare (foarte puține) din anticritica mea și am încercat prin propoziții intercalate sau prin note să exclud pentru viitor orice posibile neînțelegeri. — Apoi: W. Sombart cu cartea sa *Der Bourgeois* (München și Leipzig, 1913), la care voi reveni în unele note. În sfîrșit, Lujo Brentano în *Exkurs II*, ca anexă la discursul său festiv de la München (la Academia de Științe, 1913) privind începuturile capitalismului modern (München, 1916), apărut separat și extins prin completări. Și la această critică voi reveni cu note speciale la locul potrivit. — Precizez pentru oricine ar manifesta (împotriva așteptărilor) vreun interes că poate, prin confruntare, să se convingă că nu am șters, reinterpretat, atenuat *nici o singură propoziție* care susține afirmații de fond din studiul meu și nici nu am adăugat afirmații de fond *diferite*. Pentru aceasta nu a existat nici un motiv și continuarea expunerii îi va sili pe cei care mai au îndoieli să se convingă în cele din urmă. — Între cei doi învățați există un conflict mai puternic decît cel dintre mine și ei. Consider critica lui Brentano la adresa lucrării lui W. Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* ca fiind în multe privințe motivată, dar în multe nedreaptă, fără a mai vorbi de faptul că Brentano nu recunoaște lucrul cel mai important în problema evreilor care este aici mai întîi total exclusă (despre aceasta — mai tîrziu).

Din partea teologilor am reținut o mulțime de sugestii prețioase pentru această lucrare. Ea a fost primită cu bunăvoință și, chiar în cazurile unor opinii diferite, cu obiectivitate, ceea ce pentru mine prezintă o valoare cu atît mai mare, cu cît nu m-ar fi mirat o anumită antipatie față de modul inevitabil în care

am tratat aceste lucruri. Ceea ce este *valoros* pentru teologul devotat religiei sale nu poate să se bucure de toată atenția aici. Privit din punct de vedere religios, noi avem de-a face cu laturi exterioare și brute ale vieții religiilor, care însă au fost și ele prezente și adeseori au avut efectul exterior cel mai puternic tocmai grație faptului că erau brute și exterioare. Menționăm aici pe scurt, pentru a evita citarea prea frecventă, o lucrare care, pe lîngă conținutul ei general foarte bogat, este și pentru problema noastră o completare și o confirmare extrem de bine venite, și anume, lucrarea lui E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlischen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), care tratează din puncte de vedere proprii și extrem de largi istoria universală a eticii creștinătății occidentale. Pentru autor este mai importantă *doctrina*, pentru mine *efectul* practic al religiei.

2. Cazurile atipice se explică — nu întotdeauna, dar des — prin faptul că apartenența religioasă a muncitorimii dintr-o industrie depinde în *primul* rînd de religia din locul de amplasare respectiv de cea a regiunii din care sînt recrutați muncitorii. Adesea, acest fapt deplasează la prima vedere imaginea pe care o oferă unele statistici religioase, de pildă în provincia Rinului. La aceasta se adaugă bineînțeles și faptul că cifrele sînt concludente numai dacă profesiile sînt prezentate sub aspectul unei specializări profunde și sînt enumerate exhaustiv. Altminteri se întîmplă ca marii întreprinzători să se amestece în categoria „conducători de întreprinderi" cu „maiștrii" care lucrează singuri. În primul rînd însă capitalismul *contemporan* avansat în general — mai ales în ceea ce privește vastul strat inferior necalificat al muncitorimii sale — a devenit independent de influențele pe care confesiunea ar fi *putut* să le fi avut în trecut. La aceasta vom reveni.

3. Vezi de exemplu Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Würzburg, 1897, p. 31 și Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg, 1899, p. 58.

4. De exemplu, unul dintre discipolii mei a studiat temeinic materialul statistic cel mai amănunțit pe care-l posedăm în această privință, statistica confesională de la Baden. Cf. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen und Leipzig, 1901 (Bd. IV, Heft 5 der volkswirt-

schaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen). Faptele și cifrele pe care le vom prezenta în continuare spre ilustrare provin toate din această lucrare.

5. De exemplu, în 1895, în Baden, la 1 000 de evanghelici revenea un *capital impozitat* pe venit de 954 060 mărci, la 1 000 de catolici 589 000 mărci. Sigur că evreii cu cele peste 4 milioane la 1 000 se situau în frunte (cifrele după Offenbacher, *op. cit.*, p. 21).

6. În această privință trebuie consultat ansamblul considerațiilor din lucrarea lui Offenbacher.

7. Și pentru aceasta se găsesc date mai amănunțite pentru Baden în primele două capitole ale lucrării lui Offenbacher.

8. Din populația Badenului în 1895, 37,0% erau protestanți, 61,3% catolici, 1,5% evrei. Dar în 1885/1891, din punct de vedere confesional, ponderea elevilor care după școala elementară se îndreptau către școli a căror frecventare *nu* era obligatorie a fost următoarea (după Offenbacher, *op. cit.*, p. 16):

	Protestanți	*Catolici*	*Evrei*
Gimnazii	43%	46%	9,5%
Gimnazii reale	69%	31%	9%
Școli reale superioare	52%	41%	7%
Școli reale	49%	40%	11%
Școli comunale superioare	51%	37%	12%
În medie:	48%	42%	10%

Exact aceleași fenomene în Prusia, Bavaria, Württemberg, în provinciile Alsacia și Lorena, în Ungaria (vezi cifrele lui Offenbacher, *op. cit.*, p. 18).

9. Vezi cifrele din nota anterioară, după care prezența catolică totală cu o treime mai redusă din instituțiile de învățămînt mediu este depășită cu cîteva procente *numai* în gimnazii (în mare parte din cauza pregătirii pentru studiul teologiei). Mai relevăm ca fiind caracteristic, avînd în vedere unele considerații ulterioare, că în Ungaria frecvența tipică a *protestanților* în învățămîntul mediu este și mai pronunțată (Offenbacher, *op. cit.*, p. 19, nota finală).

10. Vezi Offenbacher, *op. cit.*, p. 54 și tabelele de la sfîrșitul lucrării.

11. Deosebit de bine în locurile citate deja în repetate rînduri în lucrările lui Sir W. Petty.

12. Căci exemplificarea ocazională a lui Petty prin cazul *Irlandei* are un motiv foarte simplu, acela că acolo pătura protestantă era constituită numai din proprietari funciari absenteiști. Dacă ea ar fi spus mai mult, ar fi fost, după cum se știe, eronată, așa cum dovedește poziția „scoțienilor irlandezi". Raportul tipic dintre protestantism și capitalism a fost în Irlanda același ca și în alte părți. (În ceea ce privește „scoțienii irlandezi" din Irlanda, vezi C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 volume, New York, Putnam.)

13. Firește că aceasta nu exclude faptul că și ultima a avut urmări extrem de importante și nu contrazice faptul că, așa cum vom discuta mai tîrziu, pentru dezvoltarea întregii atmosfere de viață a unor secte protestante a fost de o importanță capitală, cu efect retrospectiv asupra participării lor la viața economică, împrejurarea că ele au reprezentat minorități mici și ca atare omogene; acesta a fost, de exemplu, cazul calviniștilor riguroși din afara Genevei și din Noua Anglie, de fapt pretutindeni, chiar și acolo unde ei aveau o poziție politică dominantă. — Că emigranții de toate confesiunile din lume: indieni, arabi, chinezi, sirieni, fenicieni, greci, ca purtători ai *educației comerciale* a unor țări foarte dezvoltate, s-au mutat în altele a fost un fenomen universal și nu are nimic de-a face cu problema noastră. (Brentano face referire la propria sa familie în studiul *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, pe care îl vom cita încă în repetate rînduri. Dar în toate țările și în *toate* epocile au existat *bancheri* de proveniență străină ca purtători prin excelență ai experienței și relațiilor comerciale. Ei nu sînt specifici capitalismului *modern* și au fost (vezi mai jos) tratați cu suspiciune etică de către protestanți. Alta a fost situația familiilor protestante din Locarno, care au emigrat la Zürich, de exemplu, familiile Muralt, Pestalozzi etc., care foarte curînd au devenit acolo purtătoare ale unei evoluții (*industriale*) capitaliste specific *moderne*.

14. Dr. Offenbacher, *op. cit.*, p. 68.

15. Observații extraordinar de subtile cu privire la specificul confesiunilor în Germania și Franța și încrucișarea acestor contraste cu celelalte elemente ale culturii în lupta dintre naționalitățile din Alsacia se găsesc în excelenta scriere a lui W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsaß* (Illustrierte Elsaß.) Rundschau 1900, apărută și sub formă de extras separat.

16. *Atunci* aceasta înseamnă, bineînțeles, dacă în regiunea respectivă chiar a existat *posibilitatea* unei dezvoltări capitaliste.

17. Vezi în această privință Dupin de St. André: *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église (Bull. de la Soc. de l'Hist. du Protest.* 4. s. t. 10). Și în acest caz s-ar putea considera din nou drept mobil — și tocmai cercetătorilor catolici această idee le va fi deosebit de apropiată — dorința de *emancipare* față de controlul mînăstirilor și în general al bisericii. Dar acestuia nu numai că i se opune opinia și a adversarilor contemporani (inclusiv Rabelais), ci ezitările de conștiință ale primelor sinoade naționale ale hughenoților (de exemplu Sinodul I. C. partic., qu. 10 de la Aymon, Synod. Nat. p. 10) dacă un *bancher* poate fi mai marele unei biserici, precum și, în ciuda poziției clare exprimate de Calvin, dezbaterea mereu reluată în sinoadele naționale cu privire la admisibilitatea luării de dobîndă cu ocazia întrebărilor puse de membrii îndoielnici ai comunităților arată, ce-i drept, marea participare a cercurilor interesate, dar, *în același timp*, și că dorința de a putea exercita *usuraria pravitas** fără controlul spovedaniei *nu* poate să fi fost decisivă. (Același lucru — vezi mai jos — în Olanda. În *aceste* cercetări, *interdicția* canonică a *dobînzii*, pentru a ne exprima clar, nu a jucat nici un rol.)

18. W. G. des Schwarzwalds I, 67.

19. În continuarea acestora, scurtele observații ale lui Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, ed. I., p. 380. Din păcate, sub influența scrierii lui F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert, Schriften* der Görres-Gesellschaft, fascicula 12), situate, în pofida multor observații bune (dar nu noi în această privință) *sub* nivelul altor lucrări moderne apologetice catolice, Sombart a susținut mai tîrziu, în lucrarea sa — după părerea mea, cea mai

---

* Păcatul de a lua camătă.

slabă dintre operele lui mai mari (*Der Bourgeois*, München, 1913) — o „teză" complet greșită (la care vom reveni la locul potrivit) în ceea ce privește tematica la care ne referim aici.

20. Căci simplul fapt că munca schimbă domiciliul permanent, — ceea ce reprezintă unul din mijloacele cele mai puternice ale intensificării ei — este un lucru incontestabil (vezi și p. 78, nota 13). — Aceeași fată poloneză pe care la locul de baștină șansa de cîștig, oricît de mare, n-o putea smulge din inerția ei tradiționalistă pare că și-a schimbat întreaga fire și este aptă pentru multe alte activități cînd ajunge în Saxonia ca muncitoare agricolă sezonieră. La muncitorii italieni sezonieri fenomenul este același. Că aici hotărîtoare nu este numai influența educativă a integrării într-un „mediu cultural" superior — oricît de mare ar fi, bineînțeles, contribuția acestuia — se vede în faptul că același fenomen are loc chiar și acolo unde — este cazul agriculturii — genul de activitate este exact același ca în patrie și condițiile din cazărmile pentru muncitorii sezonieri determină chiar o scădere temporară a nivelului de viață care la ei acasă nu ar fi fost suportat. Simplul fapt de a munci într-un mediu total diferit de cel obișnuit înfrînge aici tradiționalismul și constituie „factorul educativ". E de prisos să mai arătăm în ce măsură dezvoltarea economică americană se bazează pe asemenea efecte. În Antichitate importanța absolut similară a robiei babiloniene pentru evrei se vede — putem spune — din inscripții și la fel este și cazul perșilor. Dar pentru protestanți — așa cum arată diferența incontestabilă în ceea ce privește specificul economiei dintre coloniile din Noua Anglie puritană și Marylandul catolic, sudul episcopal și Rhode-Islandul interconfesional — influența specificului religios joacă în mod evident un rol *de sine stătător*, la fel ca, de exemplu, jainismul în India.

21. După cum se știe, ea este în majoritatea formelor sale un calvinism sau zwinglianism mai mult sau mai puțin *temperat*.

22. În Hamburgul aproape pur luteran, *singura* avere a cărei istorie poate fi urmărită pînă în secolul al XVII-lea aparține unei cunoscute familii *reformate* (informație obținută prin amabilitatea prof. A. Wahl).

23. „Nou" nu este faptul că aici este afirmată această legătură notată deja de Lavaleye, Matthew Arnold etc., ci, invers,

punerea ei la îndoială într-un mod cu totul neîntemeiat. Important este ca ea să fie *explicată*.

24. Firește că aceasta nu exclude faptul că pietismul oficial s-a opus, deopotrivă cu alte curente religioase, unor „progrese" ale orînduirii economice capitaliste — de exemplu trecerii de la industria casnică la sistemul de fabrică — din cauza atașamentului față de starea patriarhală. După cum vom vedea, trebuie făcută o distincție netă între idealul la care *aspiră* un curent religios și *efectele* reale pe care le-a exercitat asupra modului de viață al adepților săi. (În legătură cu aptitudinile specifice pentru muncă ale unor forțe de muncă pietiste exemplele găsite de mine într-o fabrică din Westfalia se află în studiul *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, Archiv f. Soz., vol. XXVIII, p. 263, ș. a.)

2

25. Pasajul final este din *Necessary Hints to Those that would be Rich* (scris în 1736), iar restul din *Advice to a Young Tradesman* (1748), Works, ed. Sparks, vol. II, p. 87.

26. *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855), o bine cunoscută parafrază poetică a impresiilor americane ale lui *Lenau*. Ca operă de artă ar fi astăzi cam greoaie, dar este un document al deosebirilor (astăzi de mult șterse) dintre sensibilitatea germană și cea americană, s-ar putea spune al acelei vieți lăuntrice, așa cum a rămas ea, în ciuda tuturor factorilor adverși, de pe timpul misticismului german din Evul Mediu, comună atît catolicilor, cît și protestanților germani, neîntrecută de forțe de acțiune puritane și capitaliste. Traducerea cam liberă a tratatelor lui Franklin de către Kürnberger este aici corectată după original.

27. Sombart a pus acest citat ca moto la capitolul „Genesis des Kapitalismus" (*Der moderne Kapitalismus*, ed. I, vol. I, p. 193, cf. *op. cit.*, p. 390).

28. Ceea ce, desigur, nu înseamnă nici că Jakob Fugger ar fi fost un om indiferent din punct de vedere moral sau un om nereligios, nici că etica lui Benjamin Franklin s-ar epuiza în aceste propoziții. Nu ar fi fost nevoie de citatele lui Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München, 1916, p. 150 ș.

urm.) pentru a-l apăra pe acest bine cunoscut filantrop de o prezentare falsă, așa cum pare să mă creadă capabil Brentano. Problema se pune invers: cum a putut un asemenea filantrop să enunțe *tocmai aceste judecăți* (al căror stil deosebit de caracteristic Brentano a omis să-l redea) în stilul unui *moralist*.

29. În aceasta constă deosebirea față de Sombart în ceea ce privește punerea problemei. Importanța practică foarte mare a acestei deosebiri se va releva mai tîrziu. Reținem însă de aici că Sombart nu a lăsat neobservată această latură etică a întreprinzătorului capitalist. Numai că în raționamentele sale ea apare ca fiind determinată de capitalism, în timp ce în scopurile noastre trebuie să avem în vedere ipoteza inversă. O poziție definitivă va putea fi adoptată numai la sfîrșitul cercetării. Cît privește concepția lui Sombart (cf. *op. cit.*, I, pp. 357, 380 etc.), raționamentele sale se leagă aici de strălucitele imagini din lucrarea lui Simmel, *Die Philosophie des Geldes* (ultimul capitol). Voi reveni mai tîrziu la polemica pe care Sombart o întreprinde împotriva mea în lucrarea sa *Bourgeois*. Aici orice dispută amănunțită trebuie suspendată.

30. „În sfîrșit, m-am convins că *adevărul, cinstea* și *sinceritatea* în relațiile dintre oameni sînt de maximă importanță pentru *fericirea vieții noastre* și din acea clipă m-am decis și *mi-am notat în jurnal hotărîrea* să le practic toată viața. Revelația ca atare nu a avut însă în realitate nici o greutate pentru mine, ci am fost de părere că, deși anumite acte nu sînt rele numai *pentru că* învățătura revelatoare le interzice, sau bune *pentru că* această învățătură le recomandă, avînd în vedere împrejurările, acele acte ne sînt interzise *pentru că*, probabil, sînt dăunătoare prin natura lor sau ne sînt recomandate imperativ *pentru că* sînt binefăcătoare."

31. „Eu m-am ținut cît mai mult în umbră și am prezentat-o" — adică înființarea unei biblioteci — „ca pe o acțiune a unui grup de prieteni care m-au rugat să propun aceasta oamenilor pe care ei îi considerau drept amici ai lecturii. În felul acesta treaba a mers mai ușor. După aceea am recurs la acest procedeu ori de cîte ori se iveau asemenea ocazii și pot să-l recomand sincer, avînd în vedere frecventele mele succese. Micul sacrificiu de amor propriu adus cu asemenea prilejuri va fi răsplătit ulterior cu vîrf și îndesat. Dacă *un timp* persoana căreia îi

revine meritul rămîne necunoscută, cineva mai vanitos decît cel în cauză va avea curajul să-și atribuie meritul, iar apoi invidia însăși va fi înclinată să lase să se facă dreptate primului prin smulgerea penelor false și redarea lor adevăratului proprietar."

32. Brentano (pp. 125, 127, nota 1) ia această observație drept pretext pentru a critica considerațiile ulterioare privind „raționalizarea" și „disciplinarea" la care l-a supus pe om asceza laică. Aceasta este deci o „raționalizare" pentru un „mod de viață nerațional". De fapt, lucrurile stau așa: un lucru este „nerațional" nu în sine, ci dintr-un anumit *punct de vedere* „rațional". Pentru omul nereligios, orice mod de viață religios, pentru hedonist, orice mod de viață ascetic sînt „neraționale" chiar dacă, măsurate după valoarea *lor* ultimă, ele sînt o „raționalizare". Dacă acest studiu are vreun rost, atunci el este acela de a releva multilateralitatea conceptului — apărut univoc — de „rațional".

33. *Pildele lui Solomon*, c. 22, v. 29. Luther traduce: „in seinem Geschäft", traducerile englezești mai vechi ale *Bibliei*: „business", vezi în această privință p. 96, nota 54.

34. Avînd în vedere ampla și imprecisa apologie făcută de Brentano (*op. cit.*, p. 150 ș. urm.) lui Franklin, ale cărui calități etice se pretinde că eu nu le-aș fi recunoscut, menționez doar această observație care, după mine, ar fi fost suficientă pentru a face inutilă acea apologie.

35. Mă folosesc de această ocazie pentru a introduce cu anticipație o serie de observații „anticritice". Afirmația făcută de Sombart (*Der Bourgeois*, München și Leipzig, 1913) este inconsistentă, atunci cînd asigură uneori că această „etică" a lui Franklin ar fi o repetare *ad litteram* a unor considerații ale marelui geniu universal al Renașterii, Leon Battista Alberti; acesta, în afară de scrieri teoretice cu privire la matematică, sculptură, pictură și (mai presus de toate) arhitectură și dragoste (personal a fost un misogin), a scris și despre familie (*Della famiglia*) o lucrare în 4 cărți (din care, din păcate, am avut la dispoziție nu ediția lui Mancini, ci pe cea mai veche a lui Bonucci). Pasajul din Franklin este reprodus aidoma mai sus; unde se găsesc locurile respective din lucrările lui Alberti, în special maximele de la începutul textului „timpul înseamnă *bani*" și îndemnurile care rezultă de aici? Singurul loc în care se amintește de

acest lucru numai tangențial este, după cîte știu, la sfîrșitul primei cărți a lucrării *Della famiglia* (ediția Bonucci, vol. II, p. 353) unde se spune în termenii cei mai generali despre bani că sînt *nervus rerum** al gospodăriei casnice, care ar trebui de aceea administrați deosebit de bine — exact ca la Cato în *De re rustica*. Este fundamental greșit a-l trata pe Alberti, care subliniază cu tărie că provine dintr-una din cele mai alese familii de cavaleri din Florența (*nobilissimi cavalieri, op. cit.*, pp. 213, 238, 247 în ediția lui Bonucci), ca pe un om „cu sînge amestecat", ca unul stăpînit de un resentiment față de familiile nobile din cauza originii sale nelegitime (care nu-l înjosește cu nimic), întrucît era un burghez exclus din rîndul familiilor senioriale. Caracteristic pentru Alberti este faptul că recomandă *marile* afaceri, căci numai ele ar fi demne de o *nobile e onesta famiglia*** și de un *libero e nobile animo**** (*ibid.*, p. 209) și necesită mai puțină muncă (cf. *Del governo della famiglia*, IV, p. 55, la fel ca și în lucrarea atribuită lui Pandolfini, p. 116: *de aceea* cel mai bine ar fi ca prelucrarea lînii și mătăsii să fie concentrată la domiciliu), de asemenea o gospodărire ordonată și riguroasă, adică o echilibrare a cheltuielilor în funcție de venituri. Acesta este deci în primul rînd un principiu al *gospodăriei* și nu al *cîștigului* (ceea ce Sombart ar fi putut să observe foarte bine) — tot astfel după cum în discuția cu privire la esența banilor (*op. cit.*) este vorba în primul rînd de investirea unor *averi* (bani sau *possessioni*), nu de o valorificare de *capital* — este *santa masserizia***** atribuită lui Gianozzo. Ca o autoapărare contra incertitudinii „fortunei" se recomandă deprinderea timpurie cu o activitate constantă care, de altfel, (*Della famiglia*, pp. 73–74) este singura care menține în permanență sănătatea, o activitate *in cose magnifiche e ample****** (p. 192), evitarea trîndăviei periculoase pentru menținerea poziției proprii, de aceea și învățarea preventivă, pentru cazuri neprevăzute, a unei meserii potrivit stării (dar: orice *opera mercenaria******* este neconformă cu statutul: *Della*

---

* Mobilul afacerilor.
** Familie nobilă și cinstită.
*** Un suflet liber și nobil.
**** Sfintele economii.
***** În lucruri mărețe și ample.
****** Lucru contra plată.

famiglia, I, p. 209, *ibid.*). Idealul său de *tranquillità dell'animo** și puternica sa înclinație spre epicureicul *lathe biosas*** (*vivere a sè stesso****, *ibid.*, p. 262), în special repulsia față de orice slujbă funcționărească (*ibid.*, p. 258), ca sursă de neliniște, ostilitate, implicare în afaceri murdare, idealul vieții într-o casă la țară, alimentarea amorului propriu cu gînduri despre strămoși și tratarea onoarei familiei (care din acest motiv trebuie să-și țină averea laolaltă, după obiceiul florentin, nu s-o împartă) ca datorie și scop principal — toate acestea ar fi fost în ochii unui puritan o păcătoasă „idolatrizare a făpturii", dar în ochii lui Benjamin Franklin un patetism aristocratic care îi era necunoscut. Atragem atenția și asupra înaltei aprecieri date literaților (căci „industria" este îndreptată în primul rînd spre activitatea literar-științifică, ea este ceea ce este cu adevărat demn de om și numai neliteratului Gianozzo i se atribuie afirmația că *masserizia* — în sensul unei „gospodării raționale" ca mijloc de a trăi independent de alții și de a nu ajunge în mizerie — ar fi echivalentă, atribuindu-se unui preot bătrîn, paternitatea acestui termen provenind din etica monahală, p. 249). Pentru a aprecia profunzimea acestei diferențe, cititorul este îndemnat să compare toate acestea cu etica și modul de viață ale lui Benjamin Franklin și, în ultimă analiză, ale strămoșilor săi puritani, iar scrierile autorului renascentist destinate patriciatului umanist cu scrierile lui Franklin adresate maselor și păturii burgheze medii, mai explicit funcționarilor, și cu tratatele și predicile puritanilor. Raționalismul economic al lui Alberti, sprijinindu-se pretutindeni pe citate din scriitorii antici, seamănă prin esența sa cel mai mult cu modul în care este tratată materia economică în lucrările lui Xenofon (pe care nu le cunoștea), Cato, Varro și Columella (pe care îi citează) — numai că, în special la Cato și Varro, *cîștigul* ca atare se situează în prim-plan într-un cu totul alt mod decît la Alberti. De altfel, observațiile, ce-i drept numai ocazionale, ale lui Alberti cu privire la utilizarea *fattori*-lor, diviziunea muncii dintre ei și disciplina lor, la faptul că nu poți avea nici o încredere în țărani etc. dau impresia unui transfer de înțelepciu-

* Liniște sufletească.
** Trăiește (tu) ascuns!
*** A se trăi pe sine.

ne a vieții — de tipul celei a lui Cato — din domeniul curții senioriale sclavagiste în cel al muncii libere din industria casnică. Faptul că Sombart (a cărui referire la etica primilor stoici este categoric greșită) găsește încă la Cato raționalismul economic „dezvoltat pînă la ultima consecință" nu este atît de greșit dacă este bine înțeles. Într-adevăr, *diligens pater familias** al romanilor poate fi pus în aceeași categorie cu *massajo*** al lui Alberti. Pentru Cato este caracteristic în primul rînd faptul că pămîntul este apreciat și judecat ca o „investiție" de avere. E drept însă că noțiunea de „industria" are o altă nuanță din cauza influenței creștine. Și tocmai aici se vede deosebirea. În noțiunea de „industria" care provine din asceza monahală și care a fost dezvoltată de scriitori călugări zace germenele unui „ethos" care și-a cunoscut dezvoltarea pînă la capăt în „asceza" (vezi mai tîrziu!) protestantă exclusiv *laică* (*de aici*, lucru ce va trebui subliniat adeseori, înrudirea celor două cu doctrina bisericească oficială a tomismului, înrudire care de altfel este mai mică decît aceea cu moraliștii-*cerșetori* din Florența și Siena). La Cato și în expunerile lui Alberti acest ethos este absent. La ambii este vorba de o învățătură privind *înțelepciunea* vieții și nu de o etică. Și la Franklin este vorba de utilitarism. Dar patetismul etic din predica adresată tinerilor comercianți este evident și — ceea ce contează cel mai mult — caracteristic. Lipsa de grijă în mînuirea banilor înseamnă pentru el „a omorî", ca să zicem așa, embrioane de capital, ceea ce este, de asemenea, un defect *etic*.

O înrudire lăuntrică între eticile celor doi (Alberti și Franklin) există într-adevăr în măsura în care Alberti — pe care Sombart îl numește „evlavios", dar care, deși într-adevăr avea, ca atîția alți umaniști, hirotonisirea și un venit ecleziastic, *nu* valorifică *deloc* motive religioase (dacă facem abstracție de două locuri absolut insipide) ca repere pentru modul de viață pe care-l recomandă — nu folosește *încă*, iar Franklin *nu mai* folosește concepții religioase pentru recomandarea „spiritului gospodăresc". Atît la întîiul, cît și la al doilea pe primul-plan al acestui domeniu se situează utilitarismul: Alberti recomandă

* Grijuliul cap de familie.

** Administrator.

prelucrarea lînii și a mătăsii în afara întreprinderii, la domiciliu, precum și social-utilitarismul mercantilist (să muncească mulți oameni, *op. cit.*, p. 292). Considerațiile lui Alberti sînt o paradigmă foarte potrivită pentru acel gen de „raționalism" economic iminent, care într-adevăr „reflectă" stări economice, așa cum s-au găsit la autorii interesați de „problemă ca atare", pretutindeni și în toate timpurile, în clasicismul chinez și în Antichitate nu mai puțin decît în timpul Renașterii și în Epoca Luminilor. Cert este că, precum în Antichitate la Cato, Varro, Columella, tot astfel este acum amplu dezvoltată *ratio** economică la Alberti și la cei de o seamă cu el, în doctrina privind „industria". Dar oare cum am putea să credem că o *doctrină* elaborată de literați ar putea să genereze o forță de revoluționare a vieții de genul celei pe care o poate înfăptui o credință religioasă care leagă *recompensa mîntuirii* de un anumit mod de viață (în cazul de față metodic-rațional)? Cum se prezintă o „raționalizare" orientată *religios* a modului de viață (și, eventual, a comportamentului economic) se poate vedea, în afară de la puritanii de toate denominațiile cunoscute, în sensuri foarte diferite la jainiști, la evrei, la unele secte ascetice medievale, la Wyclif, la frații cehi (o reverberație a mișcării husite), la scapeții și la stundiștii din Rusia și la numeroase ordine călugărești. Aspectul principal al diferenței este (spre a anticipa) că o etică avînd rădăcini religioase pune pe comportamentul determinat de ea — atîta timp cît credința religioasă rămîne vie — *recompense psihologice* extrem de eficiente (cu caracter *ne*economic), de care o simplă doctrină privind arta de a trăi, cum e cea a lui Alberti, pur și simplu *nu* dispune. Numai în măsura în care aceste recompense au un efect și, în special, într-o direcție adeseori (și acest lucru este foarte important) mult diferită de *doctrina* teologilor (care și ea e tot o simplă „doctrină"), ea dobîndește o influență proprie asupra modului de viață și, ca atare, asupra economiei. La drept vorbind, aceasta este poanta întregului nostru studiu. Nu m-aș fi așteptat ca ea să fie trecută cu totul cu vederea. Va veni momentul să vorbesc și de moraliștii teologi din Evul Mediu tîrziu, cu „o atitudine" re-

---

* Știință.

lativ „pozitivă față de capitalism" (în special, la Antonin din Florența și Bernardin din Siena), bineînțeles și ei greșit interpretați de Sombart. În orice caz, L. B. Alberti nu a făcut parte din acest cerc. Numai conceptul de „industria" a fost luat din raționamente călugărești, indiferent prin care intermediari. Alberti, Pandolfini și cei de o seamă cu ei sînt reprezentanți ai unei mentalități în mare măsură orientate spre Antichitatea „păgînă", o mentalitate care, în ciuda obedienței oficiale, lăuntric era deja emancipată de biserica tradițională deși rămînea atașată eticii creștine în vigoare, o mentalitate a cărei importanță pentru dezvoltarea doctrinei economice moderne Brentano crede că am ignorat-o. Este foarte adevărat că aici nu tratez *această* înșiruire cauzală. Ea pur și simplu nu se inserează într-o cercetare cu privire la *„etica protestantă* și spiritul capitalismului". Sînt însă și am fost foarte departe de a-i nega importanța — ceea ce voi demonstra în altă parte — din motive întemeiate, dar sînt de părere că sfera și direcția ei de acțiune sînt cu totul *altceva* decît etica protestantă (ai cărei precursori deloc lipsiți de importanță au fost sectele și etica wyclifiană și cea husită). *Nu modul de viață* (al burgheziei în curs de apariție), ci politica oamenilor de stat și a principilor i-a influențat. Între aceste două înșiruiri cauzale, parțial, dar nu pretutindeni convergente, trebuie deocamdată să se facă o distincție netă. În ceea ce-l privește pe Benjamin Franklin, tratatele sale despre economia privată — care la timpul lor au fost folosite ca lectură școlară în America spre deosebire de vastele lucrări ale lui Alberti, a căror cunoaștere nu a trecut de cercurile savanților — aparțin categoriei lucrărilor care influențează *practica vieții*. Dar pe Franklin îl citez aici ca pe un om care s-a situat și el dincolo de reglementarea puritană a vieții ce a pălit între timp la fel ca și „iluminismul" englez în general, ale cărui relații cu puritanismul au fost prezentate în repetate rînduri.

36. Din păcate și Brentano (*op. cit.*) a pus într-o primă fază orice dorință de cîștig (indiferent dacă este războinică sau pașnică) în aceeași oală și apoi a prezentat ca specific al setei de cîștig „capitaliste" (în opoziție, de exemplu, cu cea feudală) numai orientarea spre *bani* (în loc de spre pămînt) și nu numai că a respins orice altă distincție care ar fi putut să conducă la concepte clare, ci (p. 131) a și făcut afirmația, ininteligibilă pen-

tru mine, că noțiunea de „spirit" al capitalismului (modern!) luată aici în scopul acestei investigații ar conține ca premise tocmai ceea ce ar trebui demonstrat.

37. Cf. remarcile lui Sombart, exacte din toate punctele de vedere, cu privire la economia națională germană din secolul al XIX-lea, la p. 123, sus. E de prisos să subliniez în mod special — deși studiile care urmează își au originea în toate punctele de vedere decisive din lucrări mult mai vechi — cît de mult datorează ele, sub aspectul formulării, simplei existențe a marilor lucrări ale lui Sombart cu stilul lor de o mare precizie, chiar — și *tocmai* — cînd susțin teze diferite. Pînă și cel ce este tentat să contrazică vehement concepțiile lui Sombart sau chiar îi respinge unele teze este dator să fie conștient de acest lucru.

38. Nu ne oprim, firește, la întrebarea unde se situează aceste limite, la fel cum nu discutăm aici nici cum a fost primită bine cunoscuta teorie asupra conexiunii dintre salariul ridicat și randamentul mare în muncă, enunțată pentru prima oară de Brassey, formulată teoretic de Brentano și susținută istoric și constructiv de Schulze-Gävernitz. Prin studiul pertinent al lui Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, pp. 385–391 și 417 ș. urm.), discuția a fost redeschisă și nu s-a încheiat încă. Pentru noi este suficient faptul nepus la îndoială de nimeni și care nici nu poate fi pus la îndoială că salariul scăzut și profitul ridicat, salariul scăzut și șansele favorabile dezvoltării industriale nu coincid pur și simplu și că, în general, operațiile monetare mecanice nu duc la „educarea" în spiritul culturii capitaliste și, ca atare, nu determină posibilitatea unei economii capitaliste. Toate exemplele alese sînt pur ilustrative.

39. De aceea, încetățenirea unor meserii *capitaliste* a fost posibilă numai prin amplele mișcări de emigrare din regiuni cu o cultură mai veche. Oricît de corecte ar fi observațiile lui *Sombart* cu privire la diferența dintre „îndemînarea" și secretele profesionale ale meseriașului, specifice persoanei, și tehnica modernă științific obiectivă, pentru epoca de apariție a capitalismului o asemenea deosebire abia dacă se poate decela. Calitățile, ca să le zicem așa, etice ale muncitorului capitalist (într-o anumită măsură și ale întreprinzătorului) aveau o „valoare de raritate", adeseori mai ridicată decît îndemînarea meșteșugarului închistată în tradiționalismul secular. Nici chiar industria

contemporană nu este cu totul independentă în alegerea amplasamentelor sale de calitățile populației dobîndite printr-o îndelungată tradiție și educație pentru munca intensivă. În actualul sistem de idei științifice, acolo unde se observă această dependență, ea este atribuită de regulă calităților rasiale ereditare, și nu tradiției și educației, ceea ce, după părerea mea, are o îndreptățire îndoielnică.

40. Vezi lucrarea citată mai sus, p. 81, nota 24.

41. Remarcile de mai sus ar putea fi înțelese greșit. Înclinația unui bine cunoscut tip de oameni de afaceri de a fructifica în felul lor afirmația „religia trebuie lăsată poporului" și înclinația odinioară frecventă a unor cercuri largi, în special de pastori luterani, să li se pună la dispoziție lor ca „poliție neagră" — dintr-o simpatie generală pentru autoritarism — ori de cîte ori era vorba de a se condamna greva ca păcat, sindicatele ca promotori ai „lăcomiei" etc. — iată niște lucruri cu care fenomenele de care este vorba aici nu au nimic comun; în momentele analizate în text nu este vorba de fapte izolate, ci foarte frecvente și, așa cum vom vedea, care revin într-un mod tipic.

42. *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, ed. I, p. 62.

43. *Op. cit.*, p. 195.

44. Firește, al *întreprinderii* raționale *moderne* specifice Occidentului și nu al capitalismului răspîndit de trei milenii în lume, din China, India, Babilon, Elada, Roma, Florența, existent și acum, al cămătarilor, furnizorilor armatelor, arendașilor de impozite și de funcții, întreprinzătorilor comerciali și magnaților financiari; vezi *Introducerea*.

45. Vrem să subliniem aici doar un singur lucru: presupunerea că, pe de o parte, tehnica întreprinderii capitaliste și, pe de altă parte, spiritul „muncii profesionale", care conferă capitalismului energia sa expansivă, trebuie să-și găsească solul hrănitor *originar* în aceleași pături sociale nu se impune ca o preocupare *a priori*. Tot astfel stau lucrurile cu relațiile sociale ale conținuturilor conștiinței religioase. Din punct de vedere istoric, calvinismul a fost unul dintre purtătorii educației orientate spre „spiritul capitalist". Dar tocmai marii posesori de bani au fost, de exemplu, Țările de Jos — din motive care vor fi discutate mai tîrziu —, în majoritatea lor nu adepți ai calvinismului rigorist, ci arminieni. Burghezia *mică* și *mijlocie* care urca

spre poziția de întreprinzător a fost aici, ca și în altă parte, purtător „tipic" al eticii capitaliste și al calvinismului. Dar tocmai asta se potrivește cu ceea ce am prezentat aici: mari posesori de bani și comercianți au existat în toate timpurile. Dar numai tranziția de la Evul Mediu la epoca modernă a cunoscut o organizare capitalistă rațională a activității burgheze meșteșugărești.

46. Vezi în această privință buna disertație a lui J. Maliniak (1913) susținută la Zürich.

47. Prezentarea care urmează este compilată în sensul „tipurilor ideale" din situațiile existente în diferite ramuri din diferite locuri. Firește că, dat fiind scopul ilustrativ urmărit, este indiferent că procesul nu s-a desfășurat, în nici unul din exemplele la care ne-am gîndit, exact în felul evocat.

48. Iată de ce nu este o întîmplare că această primă perioadă a raționalismului inițial, a primelor bătăi de aripă ale industriei germane, merge mînă în mînă cu degradarea totală a stilului obiectelor de uz cotidian.

49. Prin aceasta nu vrem să dăm de înțeles că mișcarea pentru păstrarea de metale nobile este indiferentă din punct de vedere economic.

50. Aceasta înseamnă numai că acel tip de întreprinzător pe care îl facem obiect al studiului nostru nu este o medie empirică (mai amănunțit despre noțiunea de „tip ideal" vezi în articolul meu din *Archiv f. Sozialwissensch.*, vol. XIX, caiet 1).

51. Poate că este locul potrivit să ne ocupăm aici foarte pe scurt de observațiile din scrierea deja citată a lui F. Keller (fascicula 2 din *Schriften der Görres Ges.*) și de notele lui Sombart (din *Bourgeois*) legate de primele, în măsura în care toate acestea țin de prezentul context. Este de fapt o exagerare faptul că un autor critică studii în care interdicția canonică a dobînzii (cu excepția *unei* note incidentale și fără *nici o* legătură cu ansamblul argumentării) *nu este deloc menționată*, că deci le critică în condițiile în care tocmai această interdicție a dobînzii — care își găsește paralele în toate eticile religioase ale pămîntului! — este considerată drept criteriul de distincție între etica protestantă și cea catolică. Se pot critica doar lucrări într-adevăr citite sau expuneri ale acestora, dar care nu au fost uitate după citire. Lupta împotriva *usuraria pravitas* străbate ca un fir roșu întreaga is-

torie a bisericii hughenote, ca și a celei olandeze din secolul al XVI-lea. „Cei care acordă împrumuturi", adică bancherii, au fost adeseori excluși de la împărtășanie (vezi p. 79, nota 18). Concepția mai liberă a lui Calvin (concepție care de altfel nu a împiedicat ca în primul proiect al Ordonanțelor să mai fie prevăzute stipulații cu privire la camătă) a ajuns la victorie abia datorită lui Salmasius. Deci diferența nu consta în asta. Dimpotrivă. Dar și mai neconvingătoare sînt argumentele proprii ale autorului ținînd de această temă care se deosebesc printr-o superficialitate penibilă de scrierile (după părerea mea pe nedrept citate) ale lui Funck și ale altor savanți catolici și de cele ale lui Endemann, astăzi învechite în detalii, dar încă fundamentale. Ce-i drept, K. s-a abținut de la exagerări, ca acelea din observațiile lui Sombart (*op. cit.*, p. 321), că e ușor de constatat chiar formal că „oamenii cucernici" (în principal este vorba de Bernardin din Siena și de Antonin din Florența) „doreau să incite prin toate mijloacele spiritul întreprinzător", prin aceea că, la fel cu ceea ce s-a întîmplat în toată lumea în ceea ce privește interdicțiile cametei, interpretează interzicerea acesteia în sensul de a rămîne neatins capitalul „productiv" (în terminologia noastră). (Că la Sombart, pe de o parte, romanii se numără printre „popoarele de eroi", pe de altă parte — la el de altfel o contradicție ireconciliabilă —, raționalismul economic ar fi fost dezvoltat pînă la ultimele sale consecințe încă de Cato — p. 267 — trebuie să fie doar reținut, în treacăt, ca un simptom al faptului că avem în față o „carte de teze" în sensul rău al cuvîntului.) Dar și el a prezentat într-un mod cu totul deformat importanța interzicerii dobînzii (care nu va fi prezentată aici în mod detaliat; mult supraapreciată odinioară, apoi mult subapreciată, iar acum, într-o eră cînd există și multimilionari catolici, pur și simplu inversată — în scopuri apologetice) care, după cum se știe, în pofida fundamentării *biblice*, a fost anulată abia în ultimul secol printr-o instrucțiune a Congregatio S. Officii și aceasta numai *temporum ratione habita** și *indirect*, prin interdicția de a mai tulbura persoanele care se spovedesc, prin întrebări privind *usuraria pravitas* pentru a se asigura de supunerea lor și în cazul repunerii sale

* Ținînd seama de timp (din rațiuni temporale).

în vigoare. Căci cineva care a studiat ceva mai amănunțit extrem de încîlcita istorie a doctrinei bisericii cu privire la camătă nu are voie — avînd în vedere nesfîrșitele controverse cu privire, de exemplu, la faptul dacă cumpărarea de rente este permisă sau nu, dacă este permisă scontarea cambiilor și a marii varietăți de alte hîrtii de valoare (avînd în vedere în primul rînd faptul că dispoziția menționată mai sus a Congregatio S. Officii a fost dată cu prilejul unui împrumut contractat de un *oraș*) (p. 24) — să afirme că interzicerea dobînzii la împrumuturi s-a referit numai la credite de urgență, că ea ar fi urmărit „menținerea capitalului", mai mult chiar, că ar fi fost „favorabilă întreprinderii capitaliste" (p. 25). Adevărul este că biserica și-a reamintit destul de tîrziu de interzicerea dobînzii, că, atunci cînd s-a întîmplat acest lucru, formele obișnuite de investire lucrativă a capitalurilor *nu* erau împrumuturi cu dobîndă fixă, ci *foenus nauticum**, *commenda***, *societas maris**** precum și *dare ad proficuum de mari***** (împrumuturi tarifate după clasa de risc) în ceea ce privește cuantumul părții de cîștig sau de pierdere (și *trebuiau* să fie, avînd în vedere dobînda la împrumutul acordat întreprinzătorilor), care nu au fost toate afectate (sau poate totuși doar după unii canoniști riguroși). Mai este însă adevărat și că, după aceea, au putut deveni și au devenit obișnuite investițiile de capital cu dobîndă fixă, cît și cu scontări, că acestea au fost afectate de dificultăți (și mai tîrziu) datorită interzicerii dobînzii, dificultăți care au dus la tot felul de măsuri severe ale ghildelor de negustori (liste negre!), dar că tratarea interzicerii dobînzii la canoniști era în mod normal *pur* formal-juridică, în orice caz fără acea tendință de „protejare a capitalului" pe care i-a atribuit-o K.; în fine că, chiar dacă se pot constata luări de poziție față de capitalism ca atare, o influență decisivă au avut-o pe de o parte repulsia tradiționalistă, de cele mai multe ori percepută vag, față de extinderea puterii capitalului, *impersonală*, deci greu accesibilă etizării (așa cum se reflectă ea în enunțul lui Luther

* Profit naval.
** Beneficiu.
*** Societate maritimă.
**** A da pentru profitul navigației.

cu privire la Fugger și afacerile bănești), iar pe de altă parte, necesitatea acomodării. Dar toate acestea nu țin de acest context căci, după cum am spus, interzicerea dobînzii și destinul ei au pentru noi o importanță cel mult simptomatică și aceasta numai în mod limitat.

Etica economică a teologilor scoțieni și, în special, a unor teologi cerșetori din quattrocento, mai ales a lui Bernardin din Siena și a lui Antonin din Florența, adică a unor autori călugări de orientare rațional *ascetică* specifică, merită, fără îndoială, o tratare specială și nu poate fi expusă aici. Căci aș fi nevoit să anticipez printr-o anticritică ceea ce am de spus despre etica economică catolică în relația ei *pozitivă* cu capitalismul. Acești autori se străduiesc să justifice — și în această privință sînt precursori ai unor iezuiți — cîștigul de întreprinzător al *negustorului* ca recompensă pentru „industria" lui, ca fiind *admisibil* din punct de vedere etic (firește că nici K. nu poate să susțină altceva).

Bineînțeles că termenul *industria* și evaluarea sa provin *în ultimă analiză* din asceza monahală, ca și noțiunea de *masserizia*, atribuită lui Gianozzo, trecută din limbajul preoțesc în cel uzual al lui Alberti. Despre etica monahală ca precursoare a unor variante ascetice laice ale protestantismului vom vorbi pe larg mai tîrziu (în Antichitate se găsesc concepții similare la cinici, pe inscripții funerare ale elenismului tîrziu și, provenind din cu totul alte condiții, în Egipt). Ceea ce *lipsește cu desăvîrșire* (ca și la Alberti) este tocmai ceea ce pentru noi este decisiv: concepția *confirmării* propriei mîntuiri, caracteristică protestantismului ascetic, *certitudo salutis**, în profesie, cu alte cuvinte *răsplata* sufletească pe care această religiozitate o lega de „industria" și care în mod inevitabil lipsise la catolicism, dat fiind că la acesta mijloacele de mîntuire erau altele. La acești autori este vorba, din punctul de vedere al efectului, de o *doctrină* etică, nu de mobiluri practice individuale, condiționate de interese de mîntuire și în plus de o *acomodare* (ceea ce se observă cu ușurință), deci nu, ca în cazul ascezei laice, de argumente provenind din poziții religioase centrale. (De altfel, Antonin și Bernardin au fost de mulți analizați mai bine decît a făcut-o F. Keller.) Dar și aceste acomodări au rămas controversate pînă în prezent. Și totuși im-

---

* Certitudinea mîntuirii.

portanța acestor concepții etice monahale nu trebuie deloc considerată nulă din punct de vedere *simptomatic*. „Bazele" reale ale eticii religioase care culminează cu conceptul *modern de profesie* se găsesc la secte și la eterodoxie, mai ales la Wyclif, chiar dacă importanța lui este mult supraapreciată de Brodnitz (*Engl. Wirtschaftsgeschichte*) care susține că influența acestuia ar fi fost atît de puternică încît puritanismul nu ar mai fi avut nici un rost. Nu putem și nici nu trebuie să ne oprim asupra tuturor acestor lucruri. Căci aici nu putem discuta în treacăt dacă și în ce măsură etica medievală creștină a contribuit *într-adevăr* la crearea condițiilor preliminare pentru spiritul capitalist.

52. Cuvintele *meden apelpizontes* (*Luca* 6, 35) și traducerea Vulgatei, *nihil inde sperantes** sînt (după A. Merx) o reformulare a expresiei *medena apelpizontes* (= *neminem desperantes***) poruncea u deci să se acorde împrumut *oricărui* frate, chiar și celui sărac, fără a fi vorba de dobîndă. În prezent, expresiei *Deo placere vix potest* i se atribuie o origine ariană (ceea ce din punctul nostru de vedere este indiferent).

53. Cum se rezolva problema în condițiile interzicerii cametei arată, de exemplu, cartea I, c. 65 a statutului *Arte di Calimala* (dispun în prezent doar de varianta italiană de la Emiliani-Giudici, *Stor. dei Com. Ital.*, vol. III, p. 246): *Procurino i consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue****. Adică un fel de indulgențe din partea breslei pentru membrii săi din oficiu sau prin licitație. Pentru caracterul imoral al cîștigului capitalist sînt caracteristice și indicațiile ce urmează, precum și, de exemplu, porunca imediat premergătoare (c. 63) de a se înregistra dobînzile și profiturile ca „daruri". În locul actualelor liste negre pe care sînt trecuți la bursă cei care contestă diferențele, atunci

---

* Fără să nădăjduiți nimic în schimb.

** Neaducînd disperare nimănui.

*** Să stabilească magistrații, cu acei călugări pe care îi vor socoti ei mai vrednici, ca să se facă iertarea — și cum să se facă mai bine din dragoste pentru fiecare — a darului, meritului sau răsplății, adică dobînda pentru anul în curs, așa cum a fost făcut și altă dată.

era anatema Sfîntului Tribunal împotriva celor care ajungeau în fața lui pentru *exceptio usurariae pravitatis*.

3

54. Dintre limbile antice, numai *ebraica* are expresii de o nuanță semantică similară. În primul rînd cuvîntul *melaha*. El desemnează funcții *preoțești* (Ex. 35, 21; Neem. 11, 22; 1 Cron. 9, 13; 23, 4; 26, 30), activități în serviciul regelui (în special 1 Sam. 8, 16, 1 Cron. 4, 23, 29, 6), serviciul unui funcționar *regal* (Est. 3, 9; 9, 3), al unui *supraveghetor* al muncii (2 Reg. 12, 12), al unui sclav (Gen. 39, 11), munca *cîmpului* (1 Cron. 27, 26), *meșteșuguri* (Ex. 31, 5; 35, 21; Reg. 7, 14), negustori (Ps. 107, 23) și orice „muncă profesională" în pasajul din Sir. 11, 20 care urmează să fie discutat mai jos. Cuvîntul este derivat din rădăcina *laoh* = a trimite și, ca atare, a însemnat inițial „misiune". Proveniența sa din universul conceptual religios-administrativ al statului feudal egiptean și din statul feudal al lui Solomon, întocmit după modelul egiptean, pare evidentă din citatele de mai sus. După cum m-a informat la timpul său A. Merx, acest concept fundamental se pierduse încă din Antichitate, cuvîntul fiind utilizat pentru orice fel de „muncă" și devenind realmente la fel de incolor, ca și „Beruf" cu care a împărtășit destinul de a fi fost utilizat inițial în funcții spirituale. Expresia *hok* = ceea ce este „anumit", „destinat", *pensum**, care se întîlnește de asemenea în Sirah 11, 20, unde este tradusă de *Septuaginta* prin *diatheke* își are de asemenea originea în birocrația administrării muncii robilor, la fel ca și *devar-iom* (Ex. 5, 13, vezi și *Ex.* 5, 14, unde, de asemenea, în *Septuaginta diatheke* are sensul de „sarcină precisă". Sirah 43, 10 este în *Septuaginta* tradus prin *krima***). Probabil că în Sirah 11, 20, ea are sensul de îndeplinire a poruncilor lui *Dumnezeu*, deci încă o înrudire cu „Beruf". Cît privește pasajul din Sirah, menționăm bine cunoscuta carte a lui Smend despre *Isus, fiul lui Sirah*, și referirea la aceste versete și *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1907, în ceea ce privește cuvintele *diatheke*,

---

* (Lucru) repartizat (cuiva).

** Judecată.

ergon, ponos. (După cum se știe, textul ebraic al cărții lui Sirah fusese pierdut, dar a fost redescoperit de Schechter și parțial completat cu citate talmudice. Luther nu a avut la dispoziție această carte, astfel încît aceste două concepte ebraice nu au avut *nici o* influență asupra limbajului *său*. Vezi mai jos privitor la *Pildele lui Solomon* 22, 29.) — În limba greacă lipsește cu desăvîrșire un echivalent la cuvîntul german care să redea și nuanța etică. În locul unde Luther traduce conform uzului actual (vezi mai jos), în *Isus, fiul lui Sirah* 11, 20 și 21 „bleibe in deinem Beruf" în *Septuaginta* este într-un loc *ergon**, iar în altul care se pare că este complet deteriorat (în originalul ebraic este vorba de ajutorul lui Dumnezeu!): *ponos***. Altfel în Antichitate *ta prosekonta**** este folosit în sensul general de „obligație". În limbajul stoicilor *kamatos***** are uneori o nuanță semantică asemănătoare, indiferent de originea lingvistică (fapt asupra căruia mi-a atras la timpul său atenția Alb. Dietrich). Toate celelalte expresii (ca *taxis****** etc.) nu au o nuanță etică. În limba latină, ceea ce traducem prin „profesie", adică activitatea permanentă a omului determinată de diviziunea muncii, care (în mod normal) este pentru el sursa de venit și ca atare baza economică durabilă a existenței sale, se exprimă fie prin cuvîntul incolor *opus*, cu o nuanță cel puțin înrudită cu coloratura conținutului etic al cuvîntului german, fie prin *officium* (din *opificium*, adică inițial neutru din punct de vedere etic, mai tîrziu, în special la Seneca, *De benef*. IV. 18 = profesie) sau prin *munus*, derivat din munca obligatorie a vechii comunități de cetățeni, sau, în fine, prin *professio*. Este caracteristic faptul că acest din urmă cuvînt ar putea să-și aibă originea de asemenea în obligații publice, și anume, în vechile declarații de impozite ale cetățenilor. Mai tîrziu el este folosit pentru „profesiunile liberale" în sens modern (de exemplu, *professio bene dicendi*******) avînd în *acest* domeniu limitat un sens general în toate privințele foarte asemănător cu „Beruf" (inclusiv în

---

* Lucru.
** Trudă.
*** Cele cuvenite.
**** Muncă, produsul muncii.
***** Aranjament, prescripție.
****** Meșteșugul vorbirii frumoase.

sensul mai lăuntric al cuvîntului. Astfel, atunci cînd Cicero spune despre cineva: *non intelligit quod profiteatur*, în sensul „el nu înțelege adevărata sa profesie"), numai că, firește, sensul este pur laic, neavînd nici o nuanță *religioasă*. Acest lucru este cu atît mai valabil pentru *ars* care în epoca imperială are sensul de „meșteșug". — *Vulgata* traduce pasajele de mai sus din *Isus, fiul lui Sirah* o dată prin *opus*, iar altă dată (v. 21) prin *locus*, ceea ce în acest din urmă caz ar însemna ceva de genul „poziției în societate". De la un *ascet* ca Hieronim provine adaosul *mandatorum tuorum**, ceea ce subliniază foarte corect Brentano fără însă să remarce nici aici, ca de altfel nici în altă parte, că tocmai acest lucru este caracteristic pentru originea *ascetică* a conceptului, monahală înainte de Reformă, ținînd de universul laic după aceasta. De altfel, nu este sigur după care text a tradus Hieronim. Nu pare exclusă o influență a vechiului sens religios de *melaha*. — Din limbile romanice numai *vocación* din spaniolă, în sensul unei profesii *interioare*, transmise de la profesia duhovnicească, are o nuanță parțial corespunzătoare sensului german al cuvîntului, dar nu este utilizat niciodată pentru „profesie", în sensul exterior. În traducerile romanice ale *Bibliei*, spaniolescul *vocación*, italienescul *vocazione* și *chiamamento* sînt utilizate, acolo unde în *Vulgată* este cuvîntul *vocatio*, într-un sens parțial corespunzător uzului lingvistic luteran și calvinist de care ne vom ocupa îndată, *numai* pentru traducerea cuvîntului *klesis* din *Noul Testament*, care înseamnă chemarea prin *Evanghelie* la mîntuirea veșnică. (Este straniu că Brentano susține, *loc. cit.*, că acest fapt menționat de mine în sprijinul punctului meu de vedere ar pleda *pentru* existența conceptului de „profesie" în sensul său de după Reformă deja în perioada anterioară acesteia. Nici vorbă de așa ceva: *klesis* a trebuit să fie tradus prin *vocatio*, dar unde și cînd ar fi putut fi folosit acest cuvînt în Evul Mediu în sensul actual? Faptul că există această traducere și *absența* sensului monahal *în ciuda* ei constituie chiar dovada.) În felul acesta, cuvîntul *chiamamento* este utilizat în traducerea italiană a *Bibliei* din secolul al XV-lea, reprodusă în *Collezione di opere inedite e rare*, Bologna, 1887, alături de *vocazione*, folosit în traducerile italiene moderne ale *Bibliei*. În limbile romani-

* Lucrul tău (ce ți s-a încredințat).

ce, cuvintele folosite pentru „profesie" în sensul *exterior* și laic pentru desemnarea unei activități lucrative regulate nu sînt impregnate de vreun sens religios, așa cum rezultă din materialul lexical și din expunerea amănunțită a stimatului meu prieten, profesorul Baist (Freiburg), chiar dacă inițial ele ar fi avut, cum e cazul celor derivate din *ministerium* sau *officium*, o coloratură etică, sau, ca cele derivate din *ars*, *professio* și *implicare* (*impiego*), să nu-l fi avut dintru început nici măcar pe acesta. Pasajele din *Isus, fiul lui Sirah*, menționate la început, în care Luther folosește *Beruf* sînt traduse: în franceză v. 20 *office*, v. 21 *labeur* (traducere calvinistă), în spaniolă v. 20 *obra*, v. 21 *lugar* (după *Vulgata*); în traducerile noi *posto* (varianta protestantă). Dat fiind faptul că au fost în minoritate, protestanții din țările romanice nu au reușit sau nici măcar nu au încercat să exercite o influență creatoare asupra limbii ca Luther asupra limbii germane oficiale mai puțin raționalizate din punct de vedere academic.

55. Spre deosebire de aceasta, în *Confesiunea de la Augsburg* acest sens este doar parțial și implicit. Dacă articolul XVI (vezi ediția Kolde, p. 43) spune: „Căci *Evanghelia*... nu obligă la supunere față de cîrmuirea pămîntească, la respectarea poliției și a căsătoriei, ci vrea ca toate acestea să fie socotite rînduială dumnezeiască și la asemenea stări fiecare să dovedească iubirea creștinească și lucrări bune și drepte, fiecare după vocația sa" (în limba latină: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem**, *ibid.*, p. 42), atunci concluzia care se impune este că trebuie să ne supunem stăpînirii, că aici cel puțin *în primul rînd* se are în vedere vocația (*Beruf*) ca ordine *obiectivă* în sensul din pasajul 1 Cor. 7, 20. Și articolul XXVII vorbește (la Kolde, p. 83 jos) de „Beruf" (în latină: *in vocatione sua*** numai în legătură cu stările consfințite de Dumnezeu: preoți, stăpînire, aristocrație etc., iar aceasta în germană numai în varianta Cărții Concordiilor. În ediția princeps germană propoziția respectivă lipsește.

Numai în art. XXVI (Kolde, p. 81) cuvîntul este folosit în expresia „că asceza nu trebuie să servească pentru dobîndirea grației, ci pentru a ține trupul vioi, ca el să nu împiedice ceea

---

* Și în asemenea situații să manifeste iubire creștinească.

** În vocația sa.

ce i s-a poruncit cuiva să facă în conformitate cu vocația sa (lat.: *iuxta vocationem suam**) — deci în actualul sens larg.

56. Așa cum arată dicționarele și cum ne confirmă cu amabilitate domnii colegi Braune și Hoops, în nici una din limbile în care există cuvîntul *Beruf*, în olandeză *beroep*, în engleză *calling*, în daneză *kald*, în suedeză *kallelse*, el nu se întîlnește, în actualul sens laic, înainte de traducerile luterane ale *Bibliei*. Cuvintele omofone cu *Beruf* din germana medie de sus, din germana medie de jos și din olandeza medie înseamnă toate „chemare" (*Ruf*) în actualul sens german, inclusiv și în timpul Evului Mediu tîrziu, „chemare" (*Vokation*) a unui candidat la o funcție religioasă de către cel îndreptățit să facă numirea, un caz special relevat adesea și în dicționarele limbilor scandinave. Și Luther folosește ocazional acest cuvînt în acest din urmă sens. Chiar dacă acest uz special al cuvîntului a contribuit mai tîrziu la reinterpretarea lui, totuși crearea conceptului modern de *Beruf* (profesie) își are sorgintea în traducerile protestante ale *Bibliei*. Numai la *Tauler* (decedat în 1361) se găsesc rudimente de sens modern care vor fi menționate mai tîrziu. Acest cuvînt a fost format în *toate* limbile profund influențate de traducerile protestante ale *Bibliei* și în nici una care n-a fost influențată (cum sînt limbile romanice) nu a fost format cel puțin în sensul lui actual.

Luther traduce cu „Beruf" două concepte complet diferite. *O dată* paulinul *klesis*, în sensul chemării (Berufung) de către Dumnezeu la mîntuirea veșnică. Locurile respective sînt: 1 Cor. 1, 26; Ef. 1, 18; 4, 1. 4; Tes. 1, 11; Evr. 3, 1; 2. Petr. 1, 10. În toate aceste cazuri este vorba de conceptul *pur* religios al chemării care s-a produs prin mijlocirea *Evangheliei* anunțate prin apostol de către Dumnezeu. Conceptul de *klesis* nu are nici cea mai mică legătură cu „profesiile" (*Berufe*) laice în sensul actual. Bibliile germane anterioare lui Luther scriu în acest caz *ruffunge* (de exemplu, toate incunabulele din biblioteca de la Heidelberg), folosesc în loc de *von Gott geruffet*: *von Gott gefordert*. Dar, altă dată el traduce, așa cum am menționat mai înainte, cuvintele reproduse în nota anterioară ale lui *Isus, fiul lui Sirah*: în traducerea din Sep-

---

* Conform vocației sale.

tuaginta: *en to ergo sou palaiotheti** și *kai emmene to pono sou*** prin *beharre in deinem Beruf**** și *bleibe in deinem Beruf***** în loc de *bleibe in deiner Arbeit******. Traducerile catolice ulterioare (autorizate) ale *Bibliei* (de exemplu, cea a lui Freischütz, Fulda, 1781) l-au urmat aici (ca și în ceea ce privește pasajele din *Noul Testament*). Traducerea lui Luther a acestui pasaj din Sirah este, după cît îmi dau seama, *primul caz* în care cuvîntul german *Beruf* este utilizat în sensul lui actual pur laic. Îndemnul înainte mergător, v. 20: *stheti en diatheke sou*******, el îl traduce prin bleibe in Gottes Wort********, deși *Sirah* 14, 1 și 43, 10 arată că, corespunzător expresiei ebraice hok*********, pe care a utilizat-o (recurgînd la citate din Talmud) aici, *diatheke* trebuia să însemne ceva asemănător cu „profesie" în sensul actual, adică „destin" sau o „muncă repartizată", încredințată sau poruncită. Așa cum am menționat mai sus, cuvîntul *Beruf* nu a existat anterior în limba germană în sensul actual sau cel de mai tîrziu, nici, după cît îmi dau seama, în limbajul unor traducători mai vechi ai *Bibliei* sau în cel al predicatorilor. Bibliile germane dinainte de Luther traduceau locul respectiv din Sirah prin *Werk*. Berthold din Regensburg folosește acolo unde noi am spune *Beruf* cuvîntul *Arbeit*. Așadar uzul lingvistic este același ca și cel din Antichitate. Primul loc pe care îl cunosc unde se utilizează, e drept, nu *Beruf*, ci *Ruf* (chemare) (ca traducere a cuvîntului *klesis*), pentru a desemna o muncă pur laică se găsește în frumoasa predică a lui Tauler, pornind de la Ef. 4 (ediția din Basel, p. 117 ș. urm.), despre niște țărani care se duc la cîmp „să împrăștie" gunoi de grajd. Căruța lor merge adeseori mai bine, „fiindcă ei își urmează chemarea (*Ruf*) cu grijă, nu ca unele fețe bisericești care nu-și bagă în seamă chemarea". Acest cuvînt nu e pătruns de acest sens în vorbirea curentă. Și cu toate că la în-

---

* Rămîi la vechea ta muncă.
** Rămîi la truda ta.
*** Stăruie în profesia ta.
**** Rămîi în profesia ta.
***** Rămîi în munca ta.
****** Stai la îndatorirea ta.
******* Rămîi la cuvîntul lui Dumnezeu.
******** Lege, ceea ce este stabilit.

ceput (vezi *Werke* ediția Erlangen 51, p. 51) Luther oscilează între *Ruf* și *Beruf*, o influență directă a lui Tauler nu e deloc sigură, deși, de exemplu, în *Freiheit eines Christenmenschen*, se simt unele ecouri ale acestei predici a lui Tauler. Căci în sensul pur *laic*, ca la Tauler *loc. cit.*, Luther mai întîi nu a folosit cuvîntul (aceasta în pofida lui Denifle, *Luther*, p. 163).

Este evident că sfatul din Sirah, făcînd abstracție de îndemnul general la încredere în Dumnezeu, nu conține în textul *Septuagintei* nici o referire la o *evaluare* specific religioasă a muncii „profesionale" laice (cuvîntul *ponos*, osteneală, din al doilea pasaj, din păcate, deteriorat, ar însemna tocmai contrariul unei asemenea munci). Ceea ce se spune în *Isus, fiul lui Sirah* corespunde tocmai îndemnului psalmului (Ps. 37, 3): locuiește pămîntul și *hrănește-te cu bogăția lui*, la fel cum apare limpede și combinația cu îndemnul (v. 21) de a nu se lăsa orbit de lucrările celor fără de Dumnezeu, căci lui Dumnezeu îi vine ușor să îmbogățească un sărac. Numai îndemnul inițial, acela de a rămîne în *hok* (v. 10), are o oarecare înrudire cu *klesis* evanghelic, dar tocmai aici a evitat Luther cuvîntul *Beruf* pentru grecescul *diatheke*. Puntea dintre cele două utilizări aparent total diferite ale cuvîntului *Beruf* de către Luther este marcată de pasajul din Epistola întîi către Corinteni și traducerea ei.

La Luther (în edițiile moderne obișnuite), acest pasaj sună în felul următor: 1 Cor. 7, 17: "*... ein jeglicher, wie ihn der Herr berufen hat, also wandle er...* (18) *Ist jemand beschnitten berufen, der zeuge keine Vorhaut. Ist jemand berufen in der Vorhaut, der lasse sich nicht beschneiden.* (19) *Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts; sondern Gottes Gebot halten.* (20) *Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist** (*en te klesei he eklethe***, ebraism indubitabil, după cum îmi spune consilierul aulic A. Merx. *Vulgata: in qua vocatione vocatus est*). (21) *Bist du ein Knecht beru-*

---

* Fiecare așa cum era, cînd l-a chemat Dumnezeu, așa să-și meargă drumul. (18) A fost cineva chemat fiind tăiat împrejur, acela să nu zămislească netăierea împrejur. A fost cineva chemat în netăiere împrejur, acela să nu se taie împrejur. (19) Tăierea împrejur nu este nimic și netăierea împrejur nu este nimic; ci paza poruncilor lui Dumnezeu. (20) Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămînă.

** În profesia pentru care a avut chemare.

fen, sorge des nicht; doch kannst du frei werden, so brauche des viel lieber. (22) *Denn wenn ein Knecht berufen ist, der ist ein Gefreiter des Herrn; desgleichen wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi.* (23) *Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte.* (24) *Ein jeglicher, lieben Brüder, worinnen er berufen ist, darinnen bleibe er bei Gott."** În v. 29 urmează indicația că timpul este „scurt", după care bine cunoscutele indicații motivate prin expectații eschatologice (v. 31), de a avea femeile ca și cum nu le-ai avea, de a cumpăra, ca și cum nu ai poseda lucrurile cumpărate etc. În v. 20, Luther, urmînd traducerile germane mai vechi, tradusese încă în 1523 în exegeza la acest capitol *klesis* prin *Ruf* (chemare) (ediția Erlangen, vol. 51, p. 51) și atunci l-a interpretat ca *Stand* (stare).

Este într-adevăr evident că în acest pasaj și numai aici cuvîntul *klesis* corespunde aproximativ cuvîntului latin *status* și germanului *Stand* (*Ehestand, Stand des Knechtes* etc.). (În mod cert însă nu așa cum consideră Brentano, *op. cit.*, p. 137, în sensul actual al lui „Beruf". E greu de crezut că Brentano a citit atent pasajul respectiv, ca de altfel și ceea ce spun eu despre el.) Acest cuvînt, într-un sens care cel puțin amintește de așa ceva, se găsește — înrudit prin rădăcină cu *ekklesia*, „adunare convocată" — în literatura greacă, o singură dată, în materialul lexical accesibil, într-un pasaj din Dionysios din Halicarnas, unde corespunde latinescului *classis* — un împrumut din greacă = grupul de cetățeni „convocat". Teofilact (sec. al XI-lea – al XII-lea) interpretează 1 Cor. 7, 20 în felul următor: *en hoio bio kai en hoio tagmati kai politeumati hon episteusen***. (Colegul Deißmann mi-a atras atenția asupra acestui pasaj.) — În orice caz nici în acest loc *klesis* nu corespunde cuvîntului german actual *Beruf*. Dar Luther, care, în îndemnul motivat eschatologic ca fiecare să rămînă în starea

---

* Ai fost chemat fiind rob? Fii fără grijă; iar de poți să fii liber, atunci folosește-te mai mult! (22) Căci robul, care a fost chemat de Domnul, este liberat al Domnului; tot așa cel chemat liber este rob al lui Cristos. (23) Cu preț mare ați fost cumpărați; nu vă faceți robi oamenilor. (24) Fiecare, fraților, în starea în care a fost chemat, în aceea să rămînă înaintea lui Dumnezeu.

** Într-o astfel de viață și într-o asemenea organizare și administrare publică în care a crezut.

sa actuală, tradusese, *klesis* prin *Beruf*, a tradus și mai tîrziu, în *Apocrife* — în sfatul motivat tradiționalist și antichrematistic din *Isus, fiul lui Sirah*, ca fiecare să rămînă la meșteșugul lui — și *ponos* tot prin *Beruf* chiar și din cauza *similitudinii de* fond a sfatului. (Acesta este lucrul decisiv și caracteristic. În pasajul din 1 Cor. 7,17, *klesis nu* trebuie *nicidecum* tradus prin „profesie", în sensul de domeniu de activitate bine delimitat.) Între timp (sau poate simultan), în 1530, în *Confesiunea de la Augsburg*, dogma protestantă cu privire la inutilitatea supralicitării catolice a moralității laice a fost stabilită, utilizîndu-se cu acest prilej expresia „fiecăruia după vocația sa" (*Beruf*) (vezi nota anterioară). Aici, în traducerea lui Luther, iese în evidență aceasta, ca și intensificarea sensibilă la începutul anilor '30 a aprecierii *sfințeniei* ordinii în care este situat fiecare om, apreciere care era un rezultat al credinței sale tot mai clare în intervenția foarte specială a lui Dumnezeu în amănuntele vieții și, în același timp, înclinația lui crescîndă de a accepta rînduielile lumii ca fiind categoric voite de Dumnezeu ca invariabile. În latina tradițională *vocatio* era egală cu chemarea divină la o *viață* sfîntă, în special într-o mînăstire sau ca preot și, sub presiunea acestei dogme, lua pentru Luther sensul de muncă „vocațional" laică. Acum el traduce în *Isus, fiul lui Sirah ponos* și *ergon* prin *Beruf*, pentru care nu existase mai înainte *decît* analogia (latină) din traducerea *monahală*; cu cîțiva ani înainte însă, el tradusese, încă în *Pildele lui Solomon*, 22, 29, cuvîntul ebraic *melaha* care stătuse la baza traducerii lui *ergon* din textul grecesc al lui *Isus, fiul lui Sirah* și care — exact ca germanul *Beruf* sau nordicul *kald, kallelse* — pornește în special de la „vocația" *spirituală*, ca și în alte locuri (Gen. 33, 11) prin *treabă* (*Geschäft*) (Septuaginta: *ergon* Vulgata: *opus*, în bibliile englezești: *business*, ca și în traducerile nordice sau în altele pe care le-am avut la dispoziție). Crearea cuvîntului *Beruf* (profesie) de către el în sensul nostru actual a rămas deocamdată pur *luterană*. Calviniștii considerau *Apocrifele* drept necanonice. Ei au acceptat și au accentuat puternic *conceptul* luteran de *Beruf* (profesie) abia ca urmare a evoluției care a pus pe primul-plan interesul „confirmării". Dar în primele traduceri (romanice) ei nu avuseseră la dispoziție un *cuvînt* corespunzător și nici puterea de a-l face uzual într-o limbă stereotipică.

În secolul al XVI-lea cuvîntul *Beruf* s-a încetățenit deja în literatura laică în sensul actual. Traducătorii *Bibliei anteriori* lui Luther întrebuințaseră pentru cuvîntul *klesis Berufung* (de exemplu, în incunabulele de la Heidelberg din 1462/66, 1485); traducerea lui Eck din Ingolstadt din 1537 sună: *in dem Ruf, worin er beruft ist**. De cele mai multe ori traducerile catolice de mai tîrziu îl urmează întocmai pe Luther. În Anglia prima traducere a *Bibliei*, cea a lui Wyclif (1382), a folosit aici *cleping* (cuvînt englezesc vechi, care mai tîrziu a fost înlocuit cu unul împrumutat — *calling*), adică ceea ce este cu siguranță caracteristic acestui gen de etică lollardă: un cuvînt corespunzător sensului lingvistic reformat de mai tîrziu. Dar traducerea lui Tindal din 1534 folosește ideea de „stare": *in the same state wherein he was called***, la fel și cea de la Geneva din 1557. Traducerea oficială a lui *Cranmer* din 1539 a înlocuit *state* prin *calling*. *Biblia* de la Reims (catolică) din 1582, ca și bibliile anglicane din epoca elisabetană revin — ceea ce le este caracteristic — la *vocation* din *Vulgata*. Deja Murray a recunoscut prin *calling* faptul că traducerea *Bibliei* efectuată de Cranmer este pentru Anglia izvorul conceptului puritan de „calling" în sens de Beruf = *trade*. Chiar la mijlocul secolului al XVI-lea se întîlnește *calling* în acest sens, în 1588 s-a vorbit de *unlawful callings****, în 1603 de *greater callings* în sensul unor profesii „mai înalte" etc. (vezi Murray, *op. cit.*). (Foarte curioasă este ideea lui Brentano, *op. cit.*, p. 139, că în Evul Mediu *vocatio* nu se traduce prin *Beruf* și că acest termen era necunoscut, deoarece numai *oamenii liberi* puteau urma o „profesie" [Beruf] și că atunci oamenii liberi *lipseau* din profesiile burgheze. Dat fiind că întreaga stratificare socială a profesiilor lucrative medievale, spre deosebire de epoca antică, se baza pe munca liberă și întrucît negustorii erau aproape toți liberi, nu prea înțeleg această afirmație.)

57. Cf. pentru cele ce urmează instructiva prezentare a lui K. Eger *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen, 1900). Poate singura lacună a acestui autor, la fel ca și aproape a tuturor ce-

---

* În chemarea pentru care are vocație.

** În aceeași stare în care a fost chemat.

*** Profesii ilegale.

lorlalți autori teologi, ar fi analiza insuficient de clară a noțiunii de *lex naturae** (vezi în această privință recenzia lui E. Troeltsch la *Dogmengeschichte* a lui Seeberg, Göttingen, *General Anzeiger*, 1902, și mai ales părțile referitoare la *Doctrinele sociale* ale bisericilor creștine).

58. Căci atunci cînd Toma din Aquino prezintă împărțirea pe stări și profesii a oamenilor ca operă a *providenței* divine, el are în vedere *cosmosul* obiectiv al societății. Faptul că *individul* se consacră unei anumite profesii concrete (am spune noi; Toma spune *ministerium* sau *officium*) se datorează unor *causae naturales***. *Quaest. quodlibetal*. VII art. 17 c.: *Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum* status distribuit, ... *secundo etiam ex* causis naturalibus, *ex quibus* contingit, *quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia*....***. Exact așa pornește aprecierea lui Pascal privind „profesia" de la teza că alegerea profesiei s-ar datora *întîmplării* (cf. despre Pascal: A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). Dintre eticile religioase „organice" numai cea mai închegată dintre ele, cea indiană, are o altă poziție. Opoziția dintre conceptul de profesie tomist și cel protestant (și cel luteran de mai tîrziu, strîns înrudite prin sublinierea providențialului) este atît de limpede, încît putem să ne limităm la citatul de mai sus, mai ales că mai tîrziu va trebui să revenim la aprecierea modului catolic de a privi lucrurile. În ceea ce îl privește pe Toma, vezi Maurenbrecher, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898. De altfel, în locurile în care Luther pare să concorde cu Toma în detalii, aceasta se datorează influenței doctrinei generale a scolasticii, mai degrabă, decît în mod special lui Toma. Potrivit dovezilor lui Denifle, Luther pare să-l fi cunoscut pe

---

* Legea naturii.

** Cauze naturale.

*** Însă această diversificare a oamenilor în diferite profesii vine în primul rînd de la providența divină, care așa a împărțit felul de a fi al oamenilor, ... în al doilea rînd, [se datorează] înseși cauzelor naturale de la care provine faptul că la diferiți oameni se întîlnesc diferite înclinații către diferite profesii.

Toma doar superficial (vezi Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, p. 501 și Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, p. 25 ș. urm.).

59. În lucrarea *Von der Freiheit eines Christenmenschen* se folosește, 1. „dubla natură" a omului în ceea ce privește constituirea îndatoririlor laice în sensul lui *lex naturae* (aici = ordinea naturală a lumii), care rezultă din împrejurarea că (ediția Erlangen, 27, p. 188) *de fapt* omul este legat de trupul său și de comunitatea socială. 2. În această situație (p. 196) (aceasta este o motivare legată de prima), *dacă* omul este un creștin credincios, el va hotărî să *răsplătească* prin iubirea față de aproapele său hotărîrea de grație luată de Dumnezeu. Cu această conexiune foarte fragilă între „credință" și „iubire" se încrucișează 3. (p. 190) vechea motivare ascetică a muncii, ca mijloc de a-i conferi „lăuntric" stăpînirea asupra trupului. 4. De aceea munca — se spune în continuare și aici revine ideea de *lex naturae* (aici = moralitatea naturală) ca valabilă într-un alt sens — ar fi fost un *instinct* propriu deja lui *Adam* (înainte de căderea în păcat), implantat de Dumnezeu, de care a ascultat „pentru a fi plăcut lui Dumnezeu". În sfîrșit, în 5. (p. 161 și 199) apare, cu referire la Mat. 7, 18 ș. urm., ideea că munca bine făcută în profesie ar fi și ar trebui să fie o urmare a vieții noi generate de credință, fără ca din aceasta să se fi dezvoltat ideea calvinistă decisivă a „confirmării". Atmosfera grandioasă a acestei scrieri se explică prin verificarea unor elemente conceptuale eterogene.

60. „Nu de la bunăvoința măcelarului sau brutarului, sau țăranului așteptăm noi să ne fie servită masa, ci de la grija cu care aceștia își privesc propriul avantaj. Ne adresăm nu dragostei lor pentru aproapele lor, ci egoismului lor, și niciodată nu le vorbim de nevoile noastre, ci numai de avantajele lor proprii" (W. of N. I, 2).

61. *Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt*[*] (*Exegese der Genesis*, Op. lat. exeg. ed. Elsperger VII, 213). Înainte de Luther ideea se găsește la Tauler care pune principiul de „chemare (Ruf) spirituală" pe același plan cu cel de

---

[*] Căci (Dumnezeu) le va face prin tine pe toate, prin tine va mulge vaca și va îndeplini toate muncile cele mai de jos și îi vor fi plăcute cele mai importante [activități] în egală măsură cu cele mai puțin importante.

„chemare laică". Opoziția față de tomism este comună misticii germane și lui Luther. În formulări își găsește expresia în faptul că Toma — pentru a putea reține valoarea etică a contemplării, dar situîndu-se și pe poziția călugărului cerșetor — s-a văzut nevoit să interpreteze propoziția Sf. Pavel „cine nu muncește nu mănîncă" în sensul că munca este impusă nu individului, ci omului ca specie, căci este o *lex naturae*, deci indispensabilă. Gradarea în evaluarea muncii, de la *opera servilia** ale țăranilor în sus este un lucru care are legătură cu caracterul specific al călugărilor cerșetori legați din motive materiale de oraș ca domiciliu și care este la fel de străin misticilor germani, ca și fiului de țăran Luther care, deși apreciau în mod egal toate profesiile, subliniau că împărțirea pe stări este urmarea voinței lui Dumnezeu. — Vezi pasajele cele mai importante din opera lui Toma la Maurenbrecher, *Th. von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (Leipzig, 1898, p. 65 ș. urm.).

62. Cu atît mai uimitor este faptul că unii cercetători cred că o asemenea creație nouă ar putea trece fără urmă pe lîngă *acțiunea* oamenilor. Mărturisesc că nu înțeleg acest lucru.

63. „Vanitatea are rădăcini atît de adînci în inima omului, încît chiar și un grăjdar, un rîndaș, un hamal se laudă și-și dorește admiratori..." (*Faugères*, ed. I, 208, vezi Köster, *op. cit.*, pp. 17, 136 ș. urm.). În ceea ce privește poziția de principiu a celor din Port Royal și a jansenismului față de „profesie", la care vom mai reveni succint, cf. excelenta lucrare a dr. Paul Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (Heidelberger historische Dissertation 1914, extras din ampla lucrare *Vorgeschichte der französischen Aufklärung*, cf. în special p. 138 ș. urm., ale extrasului).

64. În ceea ce îi privește pe cei ca Fugger, el spune: „Faptul că în timpul unei vieți de om se adună o grămadă de avere atît de mare, regească nu poate fi drept și dumnezeiesc. Aceasta este în esență suspiciune a țăranului față de capital. Tot astfel are rezerve etice față de achiziționarea de rente (Gr. Sermen v. Wucher, ediția Erlangen 20, p. 109), deoarece „acesta este un lucru nou, născocit cu dibăcie", adică pentru că îi este *opac* din punct de

---

* Muncile de sclav.

vedere economic, la fel cum pentru un preot modern este de neînțeles comerțul la termen.

65. Opoziția este foarte bine descrisă de H. Levy în lucrarea sa *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* (Jena, 1912). Cf. și, de exemplu, petiția din 1653 a levellerilor din armata lui Cromwell împotriva monopolurilor și companiilor la Gardiner, *Commonwealth* II, p. 179. În schimb, regimul lui Laud tindea către o organizare economică „creștin-socială" condusă de rege și de biserică — organizare de la care regele se aștepta la avantaje politice și fiscal-monopoliste. Tocmai împotriva acesteia se îndrepta lupta puritanilor.

66. Ce se înțelege prin aceasta aici poate fi lămurit prin exemplul Manifestului către irlandezi prin care Cromwell a început războiul de exterminare a acestora în ianuarie 1650 și care reprezenta replica la manifestele clerului irlandez (catolic) de la Clonmacnoise din 4 și 13 decembrie 1649. Propozițiile esențiale sînt: *Englishmen had good inheritances* (în Irlanda) *which many of them* purchased with their money... *they had good leases from Irishmen for long time to come,* great stocks thereupon, *houses and plantations erected* at their cost and charge... *You broke the union* ... *at a time when Ireland was in perfect peace and when through* the exemple of English industry, through commerce and traffic, *that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession...* Is God, will God be with you? *I am confident he will not.** Acest Manifest care amintește de articole de fond engleze din timpul războiului contra burilor este caracteristic nu pentru că „interesul" capitalist al englezilor este prezentat aici ca motiv juridic al războiului. Firește că același lucru ar fi putut fi utilizat foarte bine ca argument, de exemplu, în tra-

* Englezii aveau moșteniri bune și mulți dintre ei le-au achiziționat cu banii lor... aveau terenuri bune arendate de irlandezi pe perioade mari, în viitor; pe aceste terenuri se aflau multe bunuri, case și plantații, ridicate acolo pe cheltuiala și prin grija lor... Ați distrus unitatea într-un moment în care Irlanda trăia într-o pace perfectă și cînd, după exemplul industriei engleze, prin comerț și schimbul de mărfuri, pe teritoriile ce se aflau în mîinile națiunilor, situația era mai bună pentru englezi decît dacă întreaga Irlandă ar fi fost în posesia lor. Este oare Dumnezeu, va fi el oare cu voi? Eu sper că nu.

tativele dintre Veneția și Genova cu privire la sferele lor de interese în Orient (ceea ce — deși am subliniat acest lucru — mi-l reproșează în mod inexplicabil Brentano, *op. cit.*, p. 142). Specificul acestui document constă tocmai în faptul că Cromwell — așa cum știe oricine îi cunoaște caracterul — oferă irlandezilor cu cea mai profundă convingere subiectivă, după justificarea *morală* a subjugării lor prin invocarea lui *Dumnezeu*, ideea potrivit căreia *capitalul* englez i-ar fi educat pe irlandezi pentru *muncă*. (În afară de la Carlyle, Manifestul este reprodus și analizat pe bază de extrase în *Hist. of the Commonw.*, I, p. 163 ș. urm. de Gardiner, iar în traducere germană se găsește în cartea lui Hönig despre Cromwell.)

67. Nu este locul aici pentru o discutare mai amănunțită a acestor lucruri. Vezi autorii citați în nota 69, puțin mai jos.

68. Vezi remarcile din frumoasa carte a lui Jülich *Gleichnisreden Jesu*, vol. II, pp. 636, 108 ș. urm.

69. Pentru cele ce urmează cf., în primul rînd, prezentarea lui Eger, *op. cit.* Ne grăbim să menționăm frumoasa operă a lui Schneckenburger, încă nedepășită (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes*, editată de Güder, Stuttgart, 1855). (*Ethik Luthers*, de Luthardt, p. 84 din prima ediție, singura pe care am avut-o la dispoziție, nu face o prezentare realistă a *evoluției*). Cf. și Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 262, jos. — Articolul *Beruf* din *Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche* este lipsit de valoare. În locul unei analize științifice a conceptului și a genezei sale, el conține tot felul de remarci plate despre tot felul de lucruri, problema drepturilor femeii și altele asemenea. — Din literatura economiei naționale cu privire la Luther ne rezumăm la a menționa lucrările lui Schmoller (*Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit*, Zeitschrift für Staatswissenschaften, XVI, 1860), lucrarea premiată a lui Wiskemann (1861), precum și lucrarea lui Frank G. Ward (*Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*, Conrads Abhandlungen, XXI, Jena, 1898). Literatura cu privire la Luther, scrisă cu prilejul jubileului Reformei, este parțial excelentă, dar nu a adus, după cîte îmi dau seama, nimic radical nou cu privire la această temă specială. În ceea ce privește etica socială a lui

Luther (și a adepților lui) vezi, firește, pasajele corespunzătoare din lucrarea *Soziallehren* a lui Troeltsch.

70. Expunerea din 1523 a capitolului al 7-lea din Epistola întîi către Corinteni, ed. Erlangen, 51, p. 1 ș. urm. Aici Luther interpretează încă ideea „oricărei chemări" înaintea lui Dumnezeu în sensul nostru de aici, astfel încît: 1. *statutul omului* ar fi trebuit să fie respins (legămîntul monahal, interzicerea căsătoriilor mixte etc.); 2. îndeplinirea obligațiilor preluate, laice față de semeni (în sine *indiferentă* în fața lui Dumnezeu) ca poruncă a *dragostei față de aproapele nostru* să fie accentuată. Fireș-te că în realitate este vorba în expunerile caracteristice, de exemplu, la pp. 55, 56, de dualismul lui *lex naturae* în comparație cu dreptatea în fața lui Dumnezeu.

71. Cf. pasajul din *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524) pe care Sombart îl folosește pe bună dreptate ca moto la expunerea sa cu privire la „spiritul meșteșugăresc" (= tradiționalism): „De aceea trebuie să-ți propui să nu cauți altceva în acest negoț decît îți trebuie ca să te hrănești și să-ți socotești să aduni după această măsură hrana, osteneala, munca și primejdia și ca atare să prețuiești marfa, s-o scumpești sau s-o ieftinești, astfel încît să fii răsplătit drept pentru această muncă și osteneală." Principiul este formulat într-un sens pur tomist.

72. Încă în scrisoarea către H. v. Sternberg în care el îi dedică în 1530 exegeza psalmului 117, „starea" (micii) nobilimi, în pofida decăderii sale morale, era considerată drept întemeiată de Dumnezeu (ed. Erlangen, p. 282, jos). Importanța capitală pe care au avut-o tulburările conduse de Münzer pentru dezvoltarea acestei concepții rezultă foarte clar din scrisoare (p. 282, sus). Cf. și Eger, *op. cit.*, p. 150.

73. De asemenea, în interpretarea psalmului 111, v. 5 și 6 (ed. Erlangen, 40, pp. 215 și 216), se pornește în 1530 de la polemica împotriva supralicitării ordinii laice prin mînăstiri etc. Dar acum *lex naturae*, spre deosebire de dreptul pozitiv (așa cum îl fabrică monarhii și juriștii), devine *identică* cu „dreptatea lui Dumnezeu": este o ctitorie a lui Dumnezeu și cuprinde îndeosebi împărțirea poporului *pe stări* (p. 215, alineatul 2 a. E.), subliniindu-se în mod categoric echivalența stărilor în fața lui *Dumnezeu*.

74. Așa cum această obediență este propovăduită de el în special în scrierile *Von Konzilien und Kirchen* (1539) și *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

75. Pasajul din lucrarea *Von Konzilien und Kirchen* (1539, ed. Erlangen, 25, p. 376, jos) arată cît de puțină importanță acordă Luther ideii de *confirmare* a creștinului în activitatea sa profesională și în viața cotidiană, idee dominantă la calvinism și atît de importantă pentru noi: „Peste aceste șapte criterii de căpetenie" (după care se recunoaște adevărata biserică) "... se situează *semnele mai mult exterioare* după care se recunoaște sfînta biserică creștină, ... dacă nu sîntem desfrînați și bețivi, semeți, îngîmfați, bogați, ci caști, morali, cumpătați..." Aceste semne nu sînt după Luther atît de sigure ca acelea „de mai sus" (puritatea învățăturii, rugăciunea etc.), „pentru că și unii păgîni s-au învățat cu asemenea purtări și uneori par a fi mai sfinți decît creștinii". — Calvin personal avea o poziție doar puțin diferită, așa cum vom arăta în continuare, dar puritanismul se deosebește mult de Luther. În orice caz la Luther creștinul servește pe Dumnezeu numai *in vocatione** și nu *per vocationem*** (Eger, p. 117 ș. urm.). Dar tocmai pentru ideea de *confirmare* (ce-i drept, mai mult în varianta sa pietistă decît în cea calvinistă) se găsesc cel puțin unele puncte de plecare la misticii germani (vezi și, de exemplu, pasajul citat de Seeberg, în *Dogmengeschichte*, p. 195, sus, din Suso, precum și textele lui Tauler citate mai înainte), chiar dacă acestea sînt interpretate pur psihologic.

76. Punctul său de vedere definitiv este expus în unele raționamente ale exegezei Genezei (în *Op. lat. exeget.*, ed. Elsperger):

Vol. IV, p. 109: *Neque haec fuit levis* tentatio, *intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti* ...(p. 111, eod.) *Nostrum autem est, ut vocanti* Deo pareamus... (p. 112) *Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque* maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, *de aliis autem non sit curiosus*.*** Aceasta corespunde în fond formulării

---

* În cadrul chemării [sale].

** Prin chemarea [sa].

*** Și aceasta nu a fost o încercare ușoară, că omul e preocupat de chemarea sa și că nu se îngrijește de alte [lucruri]... Sînt foarte puțini cei care pot să trăiască împăcați cu soarta lor... Dar este datoria noastră

tradiționaliste a lui Toma din Aquino (th. V, 2 gen. 118, art. I c): *Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt* necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. *Et ideo in excessu hujus mensurae consistit* peccatum, *dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere quod pertinet ad avaritiam.** Toma explica prin *lex naturae* păcatul depășirii dimensiunii nevoii proprii date de apartenența la o stare în goana după cîștig, așa cum aceasta se manifestă prin *scopul* (*ratio*) bunurilor exterioare, pe cînd Luther îl explică prin rînduiala lui Dumnezeu. În ceea ce privește relația dintre credință și profesie, la Luther, vezi și vol. VII, p. 225: ... *quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt.* Tanta res est fides... *Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis* sedulitatem et industriam in officio** (această activitate din viața profesională este o virtute prin *lex naturae*). *Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei* (amintește expresiile calviniste)... Merentur *igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua* (spre deosebire de „vitia specie virtutum palliata" la Augustin) *sed non numerantur, non colliguntur in altera.****

---

să ne supunem lui Dumnezeu, care ne cheamă... Deci trebuie păstrată această regulă, ca oricine să rămînă la chemarea sa și să trăiască mulțumit de darul său și să nu fie preocupat de altele.

* De unde reiese că pentru om binele constă în oarecare măsură, în aceste [lucruri], adică atîta timp cît omul... caută să aibă bunuri exterioare în măsura în care îi sînt necesare vieții conform condiției sale. Și, de aceea, păcatul constă în depășirea acestei măsuri, adică atunci cînd cineva vrea mai mult decît trebuie, sau să dobîndească sau să rețină asemenea [bogății], lucru care ține de lăcomie.

** Cînd ești credincios, atunci lui Dumnezeu îi plac chiar și faptele care țin de natură, de cele trupești, de cele vitale, fie că mănînci, fie că bei, fie că stai treaz, fie că dormi, care toate sînt curat trupești și vitale. Atît de importantă este credința [...]. Căci adevărat este că lui Dumnezeu îi plac, chiar la cei lipsiți de pietate, hărnicia și străduința în activitatea profesională.

*** Dar se opun lipsa de credință și gloria deșartă, încît nu pot să-i atribuie gloriei lui Dumnezeu activitatea lor... Acțiunile bune, chiar

77. În *Kirchenpostille* (ed. Erlangen, 10, pp. 233, 235/6) se spune: „*Jeder* ist in irgend einem Beruf berufen" (Fiecare are o chemare pentru o profesie). Omul trebuie să aștepte *această* chemare (la p. 236, se spune de-a dreptul „Befehl" (poruncă) și să-l slujească pe Dumnezeu în această profesie. Dumnezeu nu se bucură de performanță, ci de *obediența* pe care o reprezintă practicarea profesiei.

78. Acesteia îi corespunde afirmația — opusă *față de* ceea ce s-a spus mai sus despre efectul pietismului asupra eficacității muncitoarelor — care se face uneori de către întreprinzătorii moderni că, de exemplu, unii muncitori din industria casnică de credință strict luterană gîndesc astăzi adeseori, de pildă în Westfalia, într-o mare măsură în mod tradiționalist, refuză să-și schimbe modul de lucru — chiar și fără trecere la sistemul de fabrică — cu toată tentația unui cîștig mai bun și justifică făcînd referire la lumea de dincolo, unde totul se va compensa. Se vede deci că simplul fapt al *religiozității* și al credinței nu este de o importanță esențială pentru modul general de viață. În perioada de devenire a capitalismului au jucat un rol și, într-o măsură mai modestă îl mai joacă, conținuturi de viață religioasă mult mai concrete.

79. Cf. Tauler, ed. de la Basel, p. 161 ș. urm.

80. Cf. predica de o stranie atmosferă a lui Tauler, *op. cit.* și fil. 17, 18, v. 20.

81. Dat fiind că în acest loc acest lucru este singurul scop al remarcilor cu privire la Luther, se mulțumesc cu o asemenea schiță succintă și provizorie care, firește, din punctul de vedere al unei aprecieri a lui Luther nu poate fi nicidecum satisfăcătoare.

82. Sigur că cine ar împărtăși concepția istorică a levellerilor ar fi în fericita situație să o reducă și pe aceasta la deosebirile rasiale: ei credeau că luptă ca reprezentanți ai anglo-saxonilor pentru apărarea *birthright*-ului lor împotriva lui William Cuceritorul și a normanzilor. Este totuși de mirare că nu s-a găsit încă nimeni care să-i considere pe plebeii *roundheads* drept „capete rotunde" în sens antropometric.

---

ale celor lipsiți de pietate, își dobîndesc așadar răsplata chiar în această viață... (*spre deosebire de* viciile înveșmîntate în virtuți), dar ele nu sînt numărate, nu sînt judecate în cealaltă (viață).

83. În special, mîndria națională engleză, o urmare a Magnei Charta și a marilor războaie. Expresia atît de tipică azi: *She looks like an English girl**, pronunțată la vederea unei fete frumoase din străinătate, se întîlnește încă în secolul al XV-lea.

84. Aceste deosebiri au rămas, firește, și în Anglia. Squirearchy reprezintă *merry old England*** pînă în zilele noastre și tot timpul care a trecut de la Reformă poate fi conceput ca o luptă între cele două tipuri de anglicitate. În această privință sînt de acord cu observațiile lui M. J. Bonn (în *Frankf. Zeitung*) pe marginea frumoasei scrieri a lui Schulze-Gävernitz cu privire la imperialismul britanic. Cf. H. Levy, în *Archiv für Sozial-Wissenschaften*, 46, 3.

85. Tocmai aceasta mi s-a reproșat mereu, cu toate remarcile acestea și cele care mai urmează, care au rămas neschimbate și sînt destul de clare după părerea mea.

---

* Arată ca o englezoaică.

** Bătrîna Anglie veselă.

II

Etica profesională a protestantismului ascetic

1

Purtătorii istorici ai protestantismului ascetic (în sensul utilizat aici al cuvîntului) sînt în principal următorii patru: 1. calvinismul *în forma* pe care a luat-o în principalele regiuni vest-europene ale dominației sale mai ales în secolul al XVII-lea; 2. pietismul; 3. metodismul; 4. sectele care își au originea în mișcarea anabaptistă.[1] Nici una dintre aceste mișcări nu era absolut izolată față de celelalte și nici separarea față de bisericile reformate neascetice nu era riguroasă. Metodismul a apărut abia în secolul al XVIII-lea în interiorul bisericii engleze recunoscute de stat, dar, potrivit intenției fondatorilor săi, nu trebuia să fie atît o biserică nouă, cît o retrezire a spiritului ascetic în cea veche. Abia în cursul dezvoltării sale și, mai ales, o dată cu trecerea în America, el s-a despărțit de biserica anglicană. Pietismul a crescut mai întîi pe solul calvinismului în Anglia și în special în Olanda, a rămas legat de ortodoxie prin treceri gradate, pentru ca apoi, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, să-și săvîrșească prin activitatea lui Spener intrarea în luteranism, în parte printr-o refundamentare dogmatică. El a rămas o mișcare *în interiorul* bisericii și numai curentul atașat de Zinzendorf, reverberînd prin ecourile unor influențe husite și calvine în comunitatea fraților moravi

(Herrnhut), a fost împins, la fel ca și metodismul, împotriva voinței sale, spre formarea unor secte specifice. La începuturile dezvoltării lor, calvinismul și anabaptismul erau strict separate și radical opuse, dar s-au apropiat mult în baptismul de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, iar în sectele independentiste din Anglia și Olanda trecerea se făcuse treptat încă la începutul aceluiași secol. După cum arată pietismul, și trecerea la luteranism s-a făcut treptat, și tot astfel stau lucrurile între calvinism și biserica anglicană înrudită prin caracterul său exterior și prin spiritul adepților săi consecvenți cu catolicismul. Acea mișcare ascetică, ce a fost numită „puritanism"[2] în sensul cel mai larg al acestui cuvînt, bogat în semnificații, a atacat, ce e drept, prin majoritatea adepților săi și, mai ales, prin adepții ei cei mai consecvenți, bazele anglicanismului, dar și aici opozițiile s-au accentuat abia treptat, în cursul luptei. Dar nu are importanță dacă deocamdată lăsăm cu totul la o parte problemele legate de constituire și de organizare, care nu ne interesează încă. Diferențele dogmatice, chiar și cele mai importante, cum ar fi cele privind predestinarea și justificarea, s-au întrepătruns în combinații dintre cele mai diverse și au împiedicat încă de la începutul secolului al XVII-lea menținerea comunității bisericești, cu regularitate, dar nu fără excepții. Și mai presus de orice, fenomenele cele mai importante ale modului de viață moral se regăsesc în egală măsură la adepții celor mai diferite variante, pornind de la una dintre cele patru surse menționate mai sus sau dintr-o combinare a mai multora provenite din acestea. Vom vedea că maxime etice similare puteau fi puse în legătură cu baze dogmatice diferite. Dar și mijloacele literare foarte influente destinate activității spirituale, mai ales compendiile de cazuistică ale diferitelor confesiuni, s-au influențat reciproc în cursul timpului și găsim în ele mari asemănări, în pofida diferențelor considerabile, notorii, în ceea ce privește modul de viață. S-ar părea că aproape ar fi mai bine

dacă am ignora cu totul bazele dogmatice, ca și teoria etică, și dacă am urmări numai practica etică, în măsura în care aceasta poate fi observată. — Dar lucrurile nu stau așa. Desigur, rădăcinile dogmatice diferite ale eticii ascetice au dispărut cu timpul, după lupte îngrozitoare. Dar ancorarea originară în acele dogme nu a lăsat doar urme adînci în etica „nedogmatică" de mai tîrziu, ci numai cunoașterea conținutului de idei originar ne învață să înțelegem modul în care etica aceasta era legată de ideea de viață *de dincolo* care l-a dominat în chip absolut pe omul acelor timpuri. Fără forța copleșitoare a acestei idei nu s-ar fi realizat *nici un fel* de înnoire etică de natură să influențeze în mod serios practica vieții. Căci pe noi nu ne interesează[3], se înțelege, învățătura oficială și teoretică din compendiile etice din acele vremuri, deși, indiscutabil, acestea au avut o importanță practică prin influența disciplinei bisericești, a asistenței duhovnicești și a predicilor, ci cu totul altceva: identificarea *impulsurilor* psihologice generate de credința religioasă și de practica vieții religioase, care orientau modul de viață și care îl atașau pe individ de această orientare. Dar aceste impulsuri își aveau în mare măsură originea în specificul reprezentărilor religioase. Omul din acele vremuri se gîndea la dogme aparent abstracte, într-o măsură care la rîndul său devine inteligibilă numai dacă reușim să deslușim legătura lor cu interesele practicii religioase. Este inevitabilă apelarea la considerații dogmatice[4] care pentru cititorul neteolog este tot atît de obositoare, pe cît trebuie să pară de pripită și de superficială celui cu o cultură teologică. Firește că nu am putut să procedăm decît prezentînd ideile religioase într-o suită alcătuită după „tipuri ideale" așa cum numai arareori se întîlnesc în realitatea istorică. Căci tocmai *din pricina* imposibilității de a trasa frontiere nete în realitatea istorică, putem spera să dăm peste efectele lor specifice numai examinînd formele cele mai consecvente.

Credința[5] pentru care în țările de cultură cu un înalt grad de dezvoltare capitalistă, ca Olanda, Anglia, Franța, s-au purtat în secolele al XVI-lea și al XVII-lea marile lupte politice și culturale și către care deci ne îndreptăm privirile în primul rînd este calvinismul.[6] Dogma sa cea mai caracteristică a fost considerată atunci și este, în general, și astăzi doctrina cu privire la alegerea prin grație. S-a discutat, ce-i drept, dacă ea este dogma „esențială" a bisericii reformate sau o „anexă". Dar judecățile privind esențialitatea unui fenomen istoric sînt fie judecăți de valoare, fie judecăți de credință, mai ales în cazurile în care se are în vedere ceea ce este singurul aspect „interesant" al fenomenului sau ceea ce are „valoare perenă". Sau se ia în considerare aspectul important din punct de vedere *cauzal*, în privința influenței pe care a avut-o asupra altor procese istorice. Atunci este vorba de judecăți istorice de atribuire. Dacă pornim de la acest din urmă punct de vedere, așa cum se va întîmpla în cele ce urmează, și dacă ne întrebăm ce importanță trebuie atribuită acelei dogme judecînd după *efectele* sale asupra istoriei culturii, acestora trebuie să li se acorde indiscutabil o mare atenție.[7] Lupta culturală pe care a dus-o Oldenbarneveldt a eșuat la această dogmă, scindarea bisericii engleze sub Iacob I a devenit ireversibilă, din momentul în care dogma coroanei și cea a puritanismului s-au deosebit tocmai în privința acestei doctrine. În general, *ea* a fost concepută ca fiind aspectul calvinismului care prezintă un pericol pentru stat și ca atare a fost combătută de autorități.[8] Marile sinoade din secolul al XVII-lea, mai ales cele de la Dordrecht și Westminster, la care se adaugă multe altele, mai mici, au pus în centrul lucrărilor lor validarea ei din punct de vedere canonic. Această doctrină a servit multor eroi ai *ecclesia militans** ca suport trainic, iar în secolul al XVIII-lea, ca și în al XIX-lea, ea a provocat

* Biserica luptătoare.

schisme ale bisericilor și a lansat strigătul de luptă pentru noile provocări. Nu putem trece pe lîngă această doctrină și-i învățăm mai întîi conținutul (căci astăzi el nu mai poate fi considerat ca fiind cunoscut de orice om instruit) din tezele autentice din *Westminster Confession* din 1647, care în această privință au fost pur și simplu repetate atît de confesiunea independentistă, cît și de cea baptistă.[9]

Capitolul 9 (Despre liberul arbitru), nr. 3: Prin căderea sa în păcat, omul a pierdut în întregime orice capacitate de voință pentru ceva bun din punct de vedere spiritual și pentru ceva care aduce cu sine mîntuirea în așa măsură, încît un om natural, care a întors spatele binelui și care a murit în păcat, nu este în stare să se convertească și nici măcar să se pregătească pentru aceasta.

Capitolul 3 (Despre hotărîrea eternă a lui Dumnezeu), nr. 3: Pentru a-și revela gloria, Dumnezeu prin decizia Lui i-a... destinat (*predestinated*) pe unii oameni vieții eterne, iar pe alții i-a hărăzit (*foreordained*) morții eterne. Nr. 5: Pe aceia din neamul omenesc care sînt destinați vieții, Dumnezeu — după propria Sa intenție eternă și nealterabilă și prin hotărîrea Sa secretă și arbitrarul voinței Sale — i-a ales întru Cristos înainte de a pune temeliile lumii spre eternă glorie și aceasta din mila și dragostea Sa pură și liberă și nu pentru că prevederea credinței sau faptele bune sau persistența într-una din acestea două sau altceva în creațiile Sale L-ar fi convins de aceasta sub formă de condiție sau cauză, ci totul spre lauda glorioasei Sale grații. Nr. 7: I-a plăcut lui Dumnezeu să treacă peste ceilalți membri ai neamului omenesc după sfatul de nepătruns al voinței Sale, după care El împărtășește sau refuză grația, după cum Îi place, spre preamărirea nemărginitei Sale puteri asupra făpturilor Sale și să le rînduiască spre necinste și mînie pentru păcatul lor, de dragul glorioasei Sale dreptăți.

Capitolul 10 (Despre chemarea eficientă), nr. 1: Îi place lui Dumnezeu să-i cheme eficient pe cei pe care i-a destinat

vieții și numai pe aceia, la timpul statornicit de El și potrivit, prin cuvîntul și spiritul Său... luîndu-le inima de piatră și dîndu-le una de carne, reînnoindu-le voința și determinîndu-i prin atotputernicia Sa pentru ceea ce este bun.

Capitolul 5 (Despre providență), nr. 6: În ceea ce îi privește pe oamenii răi și fără de Dumnezeu pe care Dumnezeu, ca un judecător drept, i-a orbit și înrăit din cauza unor păcate anterioare, El le retrage nu numai grația Sa prin care li s-ar fi putut lumina mintea și li s-ar fi putut îmbuna inimile, ci uneori le ia și darurile pe care le avuseseră și îi aduce în atingere cu obiecte din care stricăciunea lor le face un prilej de păcătuire și-i lasă pradă propriilor lor pofte, ispitelor lumești și puterii Satanei, ceea ce face ca ei să se înrăiască chiar și prin aceleași mijloace pe care Dumnezeu le folosește pentru îmbunarea altora.[10]

„Mai bine cobor în iad, dar un asemenea Dumnezeu nu mă va putea sili niciodată să-l prețuiesc“ — a fost, după cum se știe, aprecierea lui Milton privind doctrina.[11] Dar pe noi nu ne interesează o apreciere, ci semnificația istorică a dogmei. Doar succint putem stărui asupra următoarei probleme: cum a apărut această învățătură și în ce context ideatic al teologiei calvine s-a încadrat ea. Două drumuri puteau duce spre ea. Fenomenul sentimentului de salvare religioasă se leagă tocmai la cei mai activi și mai fervenți dintre marii practicanți ai rugăciunii, pe care îi regăsim din cînd în cînd în istoria creștinismului începînd cu Augustin, de certitudinea că totul s-ar datora efectului exclusiv al unei puteri obiective și nimic valorii proprii. Puternica stare de certitudine optimistă în care se descarcă gigantica încordare a sentimentului păcatului îi strivește și anihilează orice posibilitate a ideii că răsplata ar putea fi datorată unei contribuții proprii sau ar putea fi legată de performanțele și calitățile credinței și voinței proprii. În acele vremuri ale supremei sale genialități religioase, în care Luther a putut să scrie lucrarea *Freiheit eines Christenmenschen*, el era

ferm convins de „hotărîrea tainică" a lui Dumnezeu ca izvor sigur și inepuizabil al stării sale de grație religioasă.[12] Luther n-a renunțat nici mai tîrziu la această idee, dar nu numai că ea nu a ajuns într-o poziție centrală, ci a fost trecută tot mai mult pe planul al doilea pe măsură ce, în calitatea sa de politician responsabil al bisericii, devine, constrîns de situație, un „politician realist". Melanchthon a evitat intenționat să includă doctrina „primejdioasă și obscură" în Confesiunea de la Augsburg. Pentru părinții spirituali ai bisericii luterane nu încăpea nici o îndoială în ceea ce privește dogma că grația poate fi pierdută (*amissibilis*), dar poate fi recîștigată prin căință smerită și prin încrederea neclintită în cuvîntul lui Dumnezeu și în sacramente. La Calvin[13] procesul a fost tocmai invers, în sensul unei creșteri sensibile a importanței doctrinei în cursul polemicii cu adversarii săi întru ale dogmei. Ea ajunge la deplina sa amploare abia în ediția a treia a lucrării sale *Institutio* și-și dobîndește poziția centrală abia postum, în marile lupte culturale cărora au vrut să le pună capăt sinodurile de la Dordrecht și de la Westminster. Calvin *nu trăiește* ca Luther *decretum horribile**, ci îl *imaginează* și de aceea dobîndește o importanță mai mare o dată cu fiecare accentuare a consecvenței gîndirii către interesul religios direcționat numai spre Dumnezeu și nu spre oameni.[14] Nu Dumnezeu există pentru oameni, ci oamenii există pentru Dumnezeu și toate cele ce se întîmplă — adică și faptul, indubitabil pentru Calvin, că numai o mică parte a oamenilor este chemată să fie mîntuită — își pot avea sensul doar ca mijloc pentru scopul preamăririi de sine a măreției lui Dumnezeu. A aplica etaloanele „dreptății" pămîntești asupra dispozițiilor lui suverane este lipsit de sens și o lezare a măreției Sale[15], fiindcă El și doar El singur este *liber*, adică nesupus nici unei legi, iar deciziile Sale nu ne

* Îngrozitorul decret.

pot deveni inteligibile și nici măcar cunoscute decît în măsura în care El consideră că e bine să ni le comunice. Noi nu ne putem ține decît de aceste fragmente ale adevărului etern, tot restul — *sensul* destinului nostru individual — este învăluit în taine impenetrabile și orice încercare de a le pătrunde ar fi imposibilă și prezumțioasă. Dacă cei damnați și-ar plînge destinul ca fiind nemeritat, aceasta ar fi ca și cum animalele s-ar arăta nemulțumite că nu s-au născut oameni. Căci orice ființă este despărțită de Dumnezeu de o prăpastie de netrecut și nu merită în fața Lui, dacă El nu a hotărît altfel, spre preaslăvirea măreției Sale, decît moartea veșnică. Noi nu știm decît că o parte din oameni va fi mîntuită, iar cealaltă va rămîne damnată. A considera că un merit sau o vină omenească ar contribui la acest destin ar însemna că hotărîrile absolut libere ale lui Dumnezeu, care stau neclintite în eternitate, ar putea fi privite ca transformabile prin acțiunea umană, ceea ce constituie o idee imposibilă. Inteligibil pentru om, „Tatăl din ceruri" al *Noului Testament* care se bucură de revenirea păcătosului ca o femeie care a găsit banii pierduți s-a transformat aici într-o ființă transcendentă inaccesibilă înțelegerii umane, care de o veșnicie a atribuit fiecăruia destinul său, după hotărîri de nepătruns, și care a dispus în eternitate asupra celor mai mici amănunte ale cosmosului.[16] Dat fiind că hotărîrile sînt neclintite, grația divină nu poate fi pierdută de cei cărora le-o adresează și nici nu poate fi atinsă de cei cărora le-a refuzat-o.

În neomenia sa patetică, această învățătură trebuie să aibă pentru starea de spirit a unei generații care *se dedica* grandioasei sale consecvențe mai ales un efect: sentimentul unei nemaipomenite *singurătăți interioare a individului*.[17] În problema hotărîtoare a vieții omului din vremea Reformei, aceea a mîntuirii veșnice, acesta trebuia să-și urmeze drumul singur, în întîmpinarea unui destin fixat din eternitate. Nu-l putea ajuta nimeni. Nici un predicator:

deoarece numai cei aleși pot înțelege cuvîntul lui Dumnezeu într-un mod spiritual. Nici un sacrament: deoarece este adevărat că sacramentele au fost poruncite de Dumnezeu spre mărirea gloriei Sale și ca atare trebuie respectate întocmai, dar nu sînt un mijloc de dobîndire a grației divine, ci, din punct de vedere subiectiv, sînt doar *externa subsidia** ale credinței. Nici o biserică: deoarece propoziția *extra ecclesiam nulla salus*** este valabilă în sensul că cel care se ține departe de biserica cea adevărată nu poate fi printre aleșii lui Dumnezeu.[18] Dar din biserica (exterioară) fac parte și cei damnați, ei chiar trebuie să-i aparțină și să fie supuși mijloacelor sale de educare, nu pentru a ajunge astfel la mîntuire — acest lucru e cu neputință —, ci pentru că ei trebuie siliți, spre slava lui Dumnezeu, să se supună poruncilor Sale. În fine, nici un Dumnezeu: deoarece și Cristos a murit numai pentru cei aleși[19], cărora Dumnezeu a hotărît din eternitate să le atribuie jertfa lui prin moarte. Această înlăturare absolută (în luteranism nedusă încă pînă la capăt în toate consecințele sale) a mîntuirii bisericești *sacramentale* era lucrul absolut decisiv în confruntarea cu catolicismul. Marele proces din istoria religiei, de *scoatere a lumii de sub puterea vrăjii*[20], care a început o dată cu profețiile vechilor evrei și care, împreună cu gîndirea științifică elenă, a eliminat toate mijloacele *magice* de căutare a mîntuirii, considerîndu-le superstiții și sacrilegii, și-a găsit aici încheierea. Puritanul autentic a renunțat chiar la orice formă de ceremonie religioasă la înmormîntare și și-a îngropat pe cei apropiați fără cîntece și predici, numai și numai pentru a nu lăsa să apară vreo „superstiție", adică vreo credință în efecte mîntuitoare de natură magic-sacramentală.[21] Nu numai că nu există nici un mijloc magic, dar absolut nici unul de a îndrepta grația lui Dumnezeu spre cei cărora

---

* Mijloace de susținere exterioare.

** Nu există mîntuire în afara bisericii.

acesta a decis să le-o refuze. Legată de doctrina dură potrivit căreia orice făptură este departe de Dumnezeu și lipsită de orice valoare, această izolare lăuntrică a omului conține, pe de o parte, motivul atitudinii absolut negative a puritanismului față de elementele senzual-*emoționale* ale culturii și ale religiozității subiective — deoarece ele sînt inutile pentru mîntuire și un promotor al iluziilor sentimentale și al superstiției idolatre — și, ca atare, față de îndepărtarea principială de orice cultură a simțurilor în general.[22] Dar, pe de altă parte, ea constituie una din rădăcinile acelui individualism[23], fără iluzii și de nuanță pesimistă, așa cum apare el și astăzi în „caracterul popular" și în instituțiile popoarelor cu trecut puritan, contrastînd atît de izbitor cu lumina în care i-a văzut mai tîrziu pe oameni „iluminismul".[24] Urme clare ale acestei influențe a doctrinei cu privire la alegerea prin grație în perioada care ne interesează găsim în fenomenele elementare ale modului de viață și ale concepției despre viață, chiar și acolo unde valabilitatea ei ca dogmă era în declin: ea nu era decît forma *extremă* a *exclusivității* încrederii în *Dumnezeu*, de analiza căreia ne ocupăm aici. De exemplu, în special în literatura puritană engleză, se repetă suspect de frecvent îndemnul la neîncredere în ajutorul și prietenia oamenilor.[25] Pînă și blîndul Baxter îi sfătuiește pe oameni să nu aibă încredere nici chiar în prietenii cei mai apropiați, iar Bailey le recomandă fără înconjur să nu aibă încredere în nimeni și să nu spună nimănui[26] ceva ce îi poate compromite: numai Dumnezeu prezintă încredere. În contrast izbitor față de luteranism și în legătură cu această regulă de viață, în regiunile în care calvinismul a ajuns la deplină dezvoltare, spovedania individuală, față de care Calvin personal avea unele rezerve numai din cauza unei posibile interpretări sacramentale greșite, a dispărut treptat, ceea ce a constituit un proces cu ample consecințe. În primul rînd, ca simptom pentru felul de a acționa al acestei religiozități. Apoi,

și ca impuls psihologic al dezvoltării pentru atitudinea ei etică. Mijlocul de „descărcare" periodică a conștiinței pătimașe ce se simte vinovată[27] a fost înlăturat. Vom avea prilejul să revenim la urmările asupra practicii etice cotidiene. Dar urmările asupra situației religioase generale a omului sînt evidente. Comunicarea calvinistului cu Dumnezeul său avea loc într-o adîncă izolare lăuntrică, în pofida nevoii de a aparține adevăratei biserici[28] pentru a dobîndi mîntuirea. Cine dorește să-și facă o impresie despre efectele specifice[29] ale acestei atmosfere stranii trebuie să citească lucrarea de departe cea mai citită din întreaga literatură puritană, *Pilgrim's Progress*[30] de Bunyan, în care este evocată comportarea „creștinului" după ce a devenit conștient de faptul că sălășluiește în „orașul osîndei" și după ce l-a ajuns din urmă chemarea de a porni neîntîrziat în pelerinaj spre orașul ceresc. Nevasta și copiii se agață de el, dar el pornește de-a dreptul, peste cîmp, astupîndu-și urechile și strigînd: „Life, eternal life!"*. Se repede înainte și nici un rafinament nu ar putea să redea mai bine starea sufletească a credinciosului puritan, în fond preocupat de sine însuși și numai de propria sa mîntuire, decît sentimentul naiv al reparatorului de cazane care spune poezii în închisoarea sa, atrăgîndu-și aprobarea unei lumi credincioase, așa cum această stare sufletească își găsește expresia în conversațiile mieroase pe care pelerinul le are pe drum cu cei avînd aceleași aspirații, conversații amintind vag de cele din *Gerechte Kammacher* de Gottfried Keller. Abia după ce s-a pus la adăpost, îi vine ideea că ar fi frumos dacă și familia ar fi cu el. Este aceeași teamă chinuitoare față de moarte și de lumea de apoi a lui Alfons de Liguori, așa cum ne-a înfățișat-o Döllinger, și pe care o simțim pretutindeni atît de pătrunzător — imens de îndepărtată de trufașa existență pămînteană, căreia Machiavelli îi dă expresie prin

* Viața, eterna viață!

gloria cetățenilor florentini pentru care, în lupta împotriva papei și a interdictului, „dragostea față de orașul natal" era mai importantă decît „mîntuirea sufletului" și, bineînțeles, și mai îndepărtată de sentimentele pe care Richard Wagner i le atribuie lui Siegmund înainte de luptă: „Salută-l din partea mea pe Wotan, salută Walhalla... Dar, te implor, nu-mi vorbi de asprele plăceri ale Walhallei." Firește însă că *efectele* acestei frici la Bunyan diferă într-un mod atît de caracteristic de cele ale lui Liguori: aceeași teamă, care îl împinge pe primul la toate înjosirile imaginabile, îl îmboldește pe celălalt spre acea neobosită și sistematică luptă cu viața. De unde această diferență?

La prima privire pare o enigmă faptul că tendința spre desprinderea lăuntrică a individului de legăturile strînse cu ajutorul cărora el îmbrățișează lumea s-a putut combina cu superioritatea indubitabilă a calvinismului în ceea ce privește organizarea socială.[31] Dar tocmai ea rezultă, oricît ar părea de ciudat, din nuanța specifică pe care creștineasca „iubire a aproapelui" trebuie s-o ia sub presiunea izolării lăuntrice a individului datorită religiei calviniste. Ea decurge de aici mai întîi dogmatic.[32] Universul este predestinat să servească numai preamăririi de sine a lui Dumnezeu și numai acesteia, iar Cristos cel ales există numai pentru a preamări gloria lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Sale în ceea ce îl privește și numai pentru aceasta. Dar Dumnezeu dorește munca socială a creștinului, căci El vrea ca întocmirea socială a vieții să fie potrivită poruncilor Sale, astfel încît să corespundă acestui scop. Munca socială[33] a calvinismului în lumea aceasta este numai munca „in majorem Dei gloriam". De aceea, acest caracter îl poartă și munca *profesională* în slujba vieții pămîntești a colectivității. Încă la Luther am găsit diviziunea muncii pe profesii practicată din „iubirea aproapelui". Dar ceea ce la el nu era decît un demers nesigur, de pură construcție ideatică, a devenit la calviniști o parte caracteristică a sis-

temului lor etic. „Iubirea aproapelui“ se manifestă — dat fiind că ea nu poate fi decît în slujba glorificării lui *Dumnezeu*[34] și nu a făpturii umane[35] — în primul rînd prin îndeplinirea obiectivelor *profesionale* date de *lex naturae.* Aici ea dobîndește un straniu caracter material-*im*personal: acela al slujirii unei alcătuiri raționale a cosmosului social care ne înconjoară. Căci alcătuirea și organizarea extraordinar de practice ale acestui cosmos care, potrivit revelației biblice și, tot astfel, potrivit înțelegerii naturale, este evident croit astfel, încît să fie *util* speciei umane, fac ca munca în slujba acestei utilități sociale impersonale să apară ca fiind promotoare a gloriei lui Dumnezeu și deci voită de acesta. Eliminarea completă a problemei teodiceei și a tuturor întrebărilor privind „sensul“ lumii și al vieții, care au frămîntat atîta pe alții, era pentru puritani ceva de la sine înțeles, la fel ca și — din motive cu totul diferite — pentru evrei. Și într-un anumit sens, pentru orice religie creștină nemistică. În cazul calvinismului s-a mai adăugat la această economie de forțe încă o caracteristică acționînd în aceeași direcție. Conflictul dintre „individ“ și „etică“ (în sensul lui Sören Kierkegaard) nu a existat la calvinism, cu toate că l-a lăsat pe individ să se descurce singur în chestiunile religioase. Nu este locul aici pentru a analiza motivele acestei atitudini și importanța acestor puncte de vedere pentru raționalismul politic și economic al calvinismului. Aici își are izvorul caracterul *utilitarist* al eticii calviniste și tot de aici provin unele particularități importante ale concepției calviniste asupra profesiei.[36] — Dar, deocamdată, revenim la o examinare specială a doctrinei predestinării.

Problema decisivă pentru noi este: cum a fost *suportată* această doctrină[37] într-o vreme în care lumea de dincolo nu era numai mai importantă, dar în multe privințe și mai sigură decît toate interesele vieții pămîntești.[38] Pentru fiecare credincios în parte se ridicau în orice moment întrebările

care împingeau pe planul al doilea toate celelalte interese: Sînt eu oare ales? Și cum aș putea fi *eu* sigur că sînt?[39] — Pentru Calvin însuși aceasta nu constituia o problemă. El se simțea „instrument" și era sigur de starea sa de grație. Ca atare, el avea de fapt pentru întrebarea pe care și-o punea fiecare cu privire la certitudinea de a fi fost ales doar răspunsul că trebuie să ne mulțumim cu cunoașterea deciziei lui *Dumnezeu* și cu încrederea fermă în Cristos determinată de adevărata credință. El respinge în principiu presupunerea că am putea observa la alții, după purtarea lor, dacă sînt aleși sau damnați, ca pe o încercare cutezătoare de a pătrunde în tainele lui Dumnezeu. În viața pămîntească cei aleși nu se deosebesc în exterior cu nimic de cei damnați[40] și chiar și toate experiențele subiective ale celor aleși sînt posibile — ca *ludibria spiritus sancti** — și la cei damnați, cu singura excepție a încrederii întemeiate pe credință și care persistă *finaliter***. Așadar, cei aleși sînt și rămîn biserica *ne*văzută a lui Dumnezeu. Firește că epigonii văd lucrurile altfel — începînd chiar cu Beza — și mai ales mulțimea oamenilor de rînd. Pentru aceștia *certitudo salutis* în sensul posibilității de a se recunoaște starea de grație trebuie să se ridice la o importanță absolută.[41] Așa s-a întîmplat că, în toate cazurile în care s-a menținut doctrina predestinării, a fost prezentă întrebarea dacă există semne sigure după care s-ar putea recunoaște apartenența la categoria *electi****. Această întrebare a avut o importanță centrală permanentă nu numai în evoluția pietismului care a apărut mai întîi pe terenul bisericii reformate. Într-un anumit sens temporal, ea a făcut parte constitutivă din pietism. Atunci cînd vom analiza ampla importanță politică și socială a doctrinei și practicii reformate privind împărtășania, va trebui să revenim însă și la rolul pe care l-a jucat

---

* Jocuri ale Sfîntului Spirit.

** Pînă la capăt.

*** Aleși.

în tot cursul secolului al XVII-lea chiar și în afara pietismului posibilitatea de a se recunoaște starea de grație a individului, de exemplu, pentru întrebarea dacă el poate fi admis la împărtășanie, adică la actul de cult central, decisiv pentru poziția socială a participanților.

În măsura în care se punea problema stării proprii de grație era imposibil să se rămînă la indicația lui Calvin cu privire la mărturisirea proprie a credinței statornice pe care grația o produce în om, indicație la care doctrina ortodoxă nu a renunțat[42] niciodată formal, cel puțin în principiu.[43] În primul rînd, nu putea să realizeze acest lucru practica asistenței spirituale care avea de-a face, la fiecare pas, cu chinurile create de doctrină. Ea a rezolvat aceste dificultăți pe diferite căi.[44] În măsura în care cu acest prilej alegerea pentru grație nu era reinterpretată, atenuată și în fond abandonată[45], se profilează două tipuri caracteristice de sfaturi pentru îngrijirea spirituală, tipuri înrudite între ele. Pe de o parte se statornicește ca fiind pur și simplu obligatoriu ca credinciosul să se *considere* ales și să respingă orice îndoială asupra acestui fapt ca fiind o încercare a diavolului[46], deoarece un deficit de încredere în sine este o consecință a unei credințe neîndestulătoare, adică un efect insuficient al grației. Deci îndemnul apostolului de a-ți „întări" propria chemare este interpretat aici ca o datorie de a dobîndi în lupta zilnică certitudinea subiectivă privind faptul de a fi ales și absolvit. În locul smeriților păcătoși, cărora Luther le îngăduie grația dacă ei se lasă în paza lui Dumnezeu într-o credință smerită, se formează[47] acei „sfinți" plini de încredere în sine, pe care îi regăsim în comercianții puritani tari ca oțelul din era eroică a capitalismului și în cazuri excepționale, pînă din ziua de azi. Pe de altă parte însă s-a pus un mare accent *pe munca profesională neobosită* ca mijloc excelent de *dobîndire* a încrederii în sine.[48] Ea și numai ea alungă îndoiala religioasă și conferă siguranța stării de grație.

Că munca profesională laică era considerată mijlocul potrivit pentru a reacționa eficient la sentimentele de teamă religioasă își are cauza într-un specific profund al sensibilității religioase cultivate de biserica reformată, a cărei opoziție față de luteranism se manifestă cel mai clar în doctrina despre natura credinței justificatoare. Aceste deosebiri sînt analizate[49] obiectiv de Schneckenburger în frumosul ciclu de prelegeri, cu atîta finețe și cu o asemenea reținere a tuturor judecăților de valoare, încît succintele considerații care urmează se pot baza pur și simplu pe esențialul din prezentarea sa.

Cea mai profundă trăire religioasă spre care aspiră evlavia luterană, așa cum a evoluat ea în cursul secolului al XVII-lea, este *unio mystica** cu dumnezeirea.[50] Așa cum spune și denumirea care în această concepție a doctrinei reformate este necunoscută, este vorba de o simțire substanțială a lui Dumnezeu: perceperea unei intrări reale a divinului în sufletul credincios, ceea ce este calitativ de aceeași natură cu efectele contemplării misticilor germani și care se distinge prin caracterul său pasiv, îndreptat spre dorul de *liniște* întru Dumnezeu și prin interioritate ca pură stare de spirit. Dar o religiozitate orientată mistic este în sine nu numai — așa cum știm din istoria filozofiei — foarte ușor compatibilă cu un simț clar al realității în domeniul empiricului dat, ci, datorită refuzului doctrinelor dialectice, ea este adesea suportul său direct. Tot astfel mistica poate să fie de folos și în mod indirect unui mod de viață rațional. Firește că relației dintre mistică și lume îi lipsește aprecierea pozitivă a activității exterioare. În luteranism la aceasta se adaugă faptul că *unio mystica* s-a combinat cu un sentiment profund al nevredniciei generate de păcatul originar, care să păstreze cu grijă *poenitentia quotidiana*** a credinciosului luteran, îndreptată spre smerenia și candoarea

---

* Unirea mistică (de taină).

** Ispășirea zilnică (a păcatelor).

necesară pentru iertarea păcatelor. În schimb religiozitatea specific reformată era opusă atît fugii cvietiste din lume a lui Pascal, cît și evlaviei emoționale luterane îndreptate exclusiv spre interior, pe care o respingea de la bun început. Intrarea reală a divinului în sufletul omenesc era exclusă datorită transcendenței absolute a lui Dumnezeu față de tot ce este omenesc, căci *finitum non est capax infiniti**. Comunitatea lui Dumnezeu cu cei ce au beneficiat de grația Sa a putut să aibă loc și să le pătrundă în conștiință numai prin aceea că Dumnezeu a *acționat* (*operatur*) în ei și că ei au devenit conștienți de acest lucru, adică *acțiunea* lor a pornit de la credința creată prin grația lui Dumnezeu, iar această credință, la rîndul său, era legitimată de calitatea acelei acțiuni prin aceea că era opera lui Dumnezeu. Aici își găsesc expresia diferențe profunde de clasificare a oricărei religiozități practice după criterii de cucernicie decisive.[51] Virtuosul religios se poate asigura de starea sa de grație *fie* simțindu-se recipient, *fie* instrument al puterii lui Dumnezeu. În primul caz, viața sa religioasă înclină spre o cultivare mistică a sentimentelor, în al doilea, ea înclină spre o *acțiune* ascetică. Luther era mai apropiat de primul tip, calvinismul aparținea celui de-al doilea. Și reformatul dorea să fie mîntuit *sola fide*. Dar întrucît, chiar și după părerea lui Calvin, toate sentimentele și stările de spirit simple, oricît de adevărate ar părea, sînt înșelătoare[52], credința trebuie confirmată prin *efectele* sale obiective, pentru ca ea să poată servi ca bază sigură pentru *certitudo salutis*. Credința trebuie să fie *fides efficax***[53], chemarea pentru mîntuire să fie *effectual calling**** (expresie din *Savoy Declaration*). Dacă acum punem întrebarea: după *care* roade poate reformatul să recunoască adevărata credință, răspunsul este: după modul de viață al creștinului care servește la

* Ceea ce are sfîrșit nu poate cuprinde ceea ce este fără de sfîrșit.
** Credință care acționează eficace.
*** Chemarea reală (eficace).

sporirea *gloriei lui Dumnezeu*. Ce servește la această sporire se poate deduce din voința sa relevată direct prin *Biblie* sau indirect rezultînd din rînduielile raționale create de El ale lumii (*lex naturae*).[54] Starea de grație proprie poate fi controlată comparînd starea sufletului propriu cu cea care, după *Biblie*, era proprie celor aleși, de exemplu patriarhilor.[55] Numai un ales are într-adevăr *fides efficax*[56], numai el este capabil, prin renaștere (*regeneratio*) și prin sfințirea (*sanctificatio*) rezultînd de aici a întregii sale vieți, să sporească gloria lui Dumnezeu prin fapte realmente, nu aparent, bune. Fiind conștient de faptul că schimbarea sa — cel puțin conform caracterului său fundamental și intenției sale statornice (*propositum oboedientiae**) — se bazează pe o forță[57] care trăiește în el pentru sporirea gloriei lui Dumnezeu, deci nu este numai voită de Dumnezeu, ci și efectuată de Dumnezeu[58], el dobîndește acel bun suprem după care a tînjit această religiozitate: certitudinea grației.[59] Că aceasta poate fi obținută se confirmă prin Cor. 2, 13, 5.[60] Oricît ar fi deci de improprii faptele bune pentru a servi ca mijloace de dobîndire a mîntuirii — căci și alesul rămîne o făptură omenească și tot ceea ce face rămîne la o distanță infinită față de cerințele lui Dumnezeu — totuși ele sînt dispensabile ca *semne* ale faptului de a fi ales.[61] Ele sînt mijloace tehnice nu pentru a cumpăra mîntuirea, ci pentru a scăpa de teama de a nu fi mîntuit. În acest sens, uneori ele sînt direct desemnate[62] ca fiind „indispensabile pentru mîntuire" sau *possessio salutis*** este condiționată de ele.[63] Practic vorbind, aceasta înseamnă în fond că Dumnezeu îl ajută pe acela care se ajută singur[64], că deci calvinistul, așa cum se spune cîteodată, își *creează* el *însuși* mîntuirea[65], mai precis *certitudinea* mîntuirii, dar că această creație *nu poate* consta, ca în catolicism, dintr-o acumulare treptată de fapte meritorii separate, ci dintr-un auto*control* sis-

* Voința de supunere.

** Obținerea mîntuirii.

tematic confruntat *permanent* cu alternativa: ales sau respins? Cu aceasta am ajuns la un punct foarte important al considerațiilor noastre.

Se știe că luteranii au reproșat mereu modului de gîndire care se contura cu o claritate[66] crescîndă în bisericile și sectele reformate „sanctificarea".[67] Și oricît de îndreptățită ar fi negarea de către cei atacați a identificării poziției lor *dogmatice* cu doctrina catolică, reproșul este motivat dacă sînt avute în vedere consecințele *practice* pentru viața de toate zilele a creștinului reformat de nivel mediu.[68] Căci poate nu a existat niciodată o formă mai intensivă de apreciere religioasă a *faptei* morale decît aceea pe care calviniștii au inculcat-o adepților lor. Dar hotărîtoare pentru importanța practică a acestui gen de „sanctificare prin fapte bune" este recunoașterea exactă a *calităților* care caracterizau modul de viață ce-i corespunde și îl deosebeau de viața de toate zilele a creștinului medieval mijlociu. Acest fapt ar putea fi formulat aproximativ în felul următor: Laicul catolic mijlociu din Evul Mediu[69] trăia din punct de vedere etic într-o oarecare măsură „de azi pe mîine", ca să zicem așa. Mai întîi el își făcea conștiincios datoria tradițională. „Faptele bune" care treceau de această limită nu alcătuiau neapărat o serie de acte *individuale* interdependente, cel puțin nu o serie de asemenea acte integrate rațional într-un *sistem* de viață, pe care el le executa după caz, de exemplu, pentru spălarea unor păcate concrete sau sub influența asistenței spirituale sau, către sfîrșitul vieții, ca un fel de primă de asigurare. Firește că etica catolică era o etică „de intenții". Dar *intentio* concretă a *fiecărui* act determina valoarea lui. Și fiecare act *individual* — bun sau rău — era atribuit celui care l-a făcut, influența destinul său temporar sau etern. Biserica se baza într-o manieră foarte realistă pe faptul că omul *nu* este o unitate determinată absolut univoc și care trebuie evaluată ca atare, ci că (în mod normal) în viața lui morală el se comportă adesea

foarte contradictoriu, influențat de mobiluri adverse. Sigur că și ea îi cerea ca ideal o schimbare *principială* a vieții. Dar tocmai această cerință o atenua (pentru omul mediu) prin unul din principalele mijloace de putere și educație: taina ispășirii a cărei funcție era profund legată de specificul cel mai intim al religiei catolice.

„Scoaterea lumii de sub puterea vrăjii": în evlavia catolică eliminarea *magiei* ca mijloc de mîntuire[70] nu era dusă pînă la capăt ca în cea puritană (și înainte de ea numai în cea iudaică). Catolicii[71] aveau la dispoziție *grația sacramentală* a bisericii lor ca mijloc de compensare a propriei imperfecțiuni: preotul era un mag care săvîrșea miracolul transformării și care deținea puterea spirituală supremă. I te puteai adresa cu căință și penitență, el dădea împăcarea, speranța de grație, certitudinea iertării și acorda în felul acesta așteptata atenuare a acelei nemaipomenite *tensiuni* în care trăia calvinistul în virtutea destinului ineluctabil pe care nimic nu-l putea îmblînzi. Pentru acesta nu existau acele consolări pline de bunăvoință și umanism. El nici măcar nu putea spera să compenseze ceasurile de slăbiciune și de nesocotință printr-o voință de bine sporită în alte ceasuri, cum puteau catolicii și luteranii. Dumnezeul calviniștilor cerea alor săi nu cîte o „faptă bună", ci o „sanctificare prin fapte" ridicată la rangul de *sistem*.[72] Nici vorbă de o oscilație catolică autentic omenească între păcat, regret, căință, iertare, un nou păcat sau de un sold al ispășirii prin pedepse temporare, de compensare a acestuia prin mijlocul de grație al bisericii, pe întreaga viață. Astfel, practica etică a omului obișnuit a fost dezbărată de lipsa ei de plan și de sistem, devenind o *metodă* consecventă a întregului mod de viață. Nu întîmplător denumirea de „metodiști" a rămas atașată purtătorilor ultimei mari reanimări a ideilor puritane din secolul al XVIII-lea, după cum denumirea semantic perfect echivalentă de „precisionist" a fost dată precursorilor lor spirituali din secolul al

XVII-lea.[73] Căci numai printr-o schimbare fundamentală a sensului întregii vieți în fiecare ceas și în fiecare faptă[74] se putea confirma efectul grației ca o înălțare a omului din *status naturae** în *status gratiae***. Viața unui „sfînt" era orientată spre un singur țel transcendent — mîntuirea — dar *tocmai de aceea* era perfect *raționalizată* în lumea aceasta și dominată exclusiv de ideea de a spori gloria lui Dumnezeu pe pămînt. Niciodată principiul *omnia in maiorem Dei gloriam* nu a fost respectat cu atîta rigoare.[75] Dar numai o viață călăuzită de o reflecție constantă putea să conteze drept depășire a *status naturalis****. *Cogito, ergo sum***** al lui Descartes a fost preluat de către puritanii contemporani în această reinterpretare etică.[76] Această raționalizare a conferit evlaviei reformate trăsătura specific *ascetică* și, de asemenea, a motivat înrudirea ei lăuntrică[77], precum și opoziția ei specifică față de catolicism. Căci firește că ceva asemănător nu era străin catolicismului.

Fără îndoială că asceza creștină conținea lucruri foarte diferite, atît ca manifestare exterioară, cît și ca sens. În Occident, formele ei supreme aveau un caracter *rațional* deja din Evul Mediu, iar unele manifestări încă din Antichitate. Importanța epocală a modului de viață monahal în Occident, în opoziție cu monahismul oriental — nu în totalitatea sa, ci prin tipul său general — se întemeiază pe aceasta. În principiu, deja la Sfîntul Benedict, mai mult la călugării de la Cluny, și mai mult încă la cistercieni, în sfîrșit, cel mai categoric la iezuiți ea s-a emancipat de fuga haotică din lume și de autoflagelarea virtuoasă. Viața monahală era elaborată sistematic, era o viață rațională, avînd ca scop depășirea lui *status naturae*, scoaterea omului de sub puterea instinctelor iraționale și din dependența față

* Starea conformă cu natura.
** Starea de grație.
*** Starea naturală.
**** Gîndesc, deci exist.

de lume și de natură, supunerea lui supremației voinței deliberate[78], subordonarea acțiunilor lui unui neîncetat auto*control* și *aprecierii* consecințelor lor etice și astfel — obiectiv — educarea călugărului ca truditor în slujba împărăției lui Dumnezeu și — subiectiv — asigurarea mîntuirii sufletului. Această stăpînire de sine *activă* era, la fel ca și scopul exercițiilor Sfîntului Ignațiu și al formelor celor mai înalte ale virtuților monahale raționale în genere[79], și principalul ideal practic de viață al puritanismului.[80] Disprețul profund cu care manifestările necontrolate și zgomotoase ale prelaților aristocrați și ale funcționarilor se opun[81] în rapoartele privind interogatoriile la care au fost supuși martirii puritanismului calmului rece, reținut al puritanilor este subliniat și de aprecierea de care se bucură autocontrolul rezervat al celor mai nobile tipuri de *gentleman* englez sau anglo-american.[82] În limba ce ne este la îndemînă[83], asceza puritană, la fel ca orice altă asceză „rațională", îl făcea pe om capabil de a-și menține și de a afirma „motivele constante", în special pe cele pe care ea însăși le-a inculcat, față de „afecte", îl forma ca „personalitate" în *acest* sens „formal-psihologic" al cuvîntului. În opoziție cu unele reprezentări populare, scopul era o viață lucidă, conștientă, luminoasă, iar obiectivul cel mai urgent anihilarea naivității pe care o dă bucuria vieții instinctuale. Introducerea *ordinii* în viața tuturor adepților era principalul *mijloc* al ascezei. Toate aceste criterii decisive se găsesc în regulile monahismului catolic la fel de pregnant reliefate[84], ca și în principiile modului de viață al calviniștilor.[85] Pe această abordare metodică a omului în întregul său se bazează la ambele enorma putere de a cuceri lumea, în special, în cazul calvinismului în comparație cu luteranismul, capacitatea de a asigura, în calitate de *ecclesia militans*, trăinicia protestantismului.

Pe de altă parte, este evident în ce constă substanța *opoziției* dintre asceza calvinistă și cea medievală: în renun-

țarea la *consilia evangelica** și, implicit, în transformarea ascezei într-o asceză pur laică. Și aceasta nu pentru că în cadrul catolicismului viața „metodică" s-ar fi limitat la chiliile mînăstirești. Nu acesta a fost cazul nici în teorie, nici în practică. S-a mai relevat faptul că, în ciuda unei mai accentuate sobrietăți etice a catolicismului, o viață lipsită de un sistem etic *nu* atinge — nici în viața laică — idealurile cele mai înalte pe care el le-a realizat.[86] De exemplu, ordinul terțiarilor al Sfîntului Francisc a fost o amplă încercare în direcția impregnării cu ascetism a vieții de toate zilele și, după cum se știe, nu a fost singura. Desigur că lucrări ca *Imitatio Christi* demonstrează tocmai *prin* puternica lor influență cum a fost perceput modul de viață propăvăduit în ele ca ceva *superior* față de minimul moralității cotidiene și că aceasta din urmă *nu* putea fi măsurată cu etaloanele de care dispunea puritanismul. Și *practica* unor instituții bisericești, ca, în primul rînd, aceea a indulgenței, care și din acest motiv nu a fost considerată în epoca Reformei ca un abuz periferic, ci ca un prejudiciu fundamental, trebuia să se încrucișeze mereu cu principiile ascezei sistematice laice. Hotărîtor era însă faptul că omul care trăia prin excelență metodic, în sens religios, rămînea *totuși numai călugărul*, că deci asceza, cu cît punea mai mult stăpînire pe individ, cu atît îl îndepărta mai mult de viața de toate zilele, deoarece viața specific pioasă consta tocmai în *depășirea* moralității laice.[87] Luther a înlăturat acest lucru nu ca simplu executant al vreunei „tendințe evolutive", ci pornind de la niște experiențe pur personale, de altfel ezitînd la început în ceea ce privește consecințele practice și fiind apoi împins mai departe de situația *politică*, iar calvinismul l-a preluat pur și simplu de la el.[88] Pentru genul de religiozitate al acestuia, considerarea de către Sebastian Franck a importanței Reformei în faptul că *fiecare*

---

* Adunări evanghelice.

creștin ar trebui să fie călugăr tot timpul vieții ținea într-adevăr de miezul problemei. În fața fluxului de asceză din viața cotidiană laică s-a înălțat un dig, iar firile cu puternice înclinații spre austeritate, care pînă acum furnizaseră monahismului pe cei mai buni reprezentanți ai săi, erau acum silite să urmărească idealurile ascetice *în* viața profesională laică. Dar în cursul dezvoltării sale, calvinismul a adăugat ceva pozitiv: ideea necesității de a *confirma credința* în viața profesională laică.[89] În felul acesta, el a dat unor pături mai largi de firi cu înclinații religioase un *imbold pozitiv* spre asceză. Prin ancorarea eticii sale în doctrina predestinării, în locul aristocrației spirituale a călugărilor din afara și de deasupra lumii[90], calvinismul a introdus *în* lume o aristocrație spirituală a sfinților predestinați de Dumnezeu din eternitate, o aristocrație care, prin al ei *character indelebilis**, este despărțită de restul omenirii damnate pentru eternitate printr-o prăpastie în principiu de netrecut. Această aristocrație este, prin faptul că nu poate fi văzută, mai înspăimîntătoare[91] decît călugărul medieval care era văzut trăind separat de lume. Noua prăpastie avea un impact asupra *tuturor* sentimentelor sociale. Căci acestei stări de grație divină a celor aleși, deci sfinți, i se potrivea, avînd în vedere păcatul aproapelui, nu o îngăduitoare înclinație de a-i da ajutor luînd în considerare existența propriei slăbiciuni, ci ura și disprețul față de el ca dușman al lui Dumnezeu care poartă semnul damnării veșnice.[92] Acest mod de a simți era apt de o asemenea amplificare, încît în unele cazuri putea duce la formarea de *secte*. Aceasta se întîmpla atunci cînd — așa cum a fost cazul la curentele „independentiste" din secolul al XVII-lea — adevărata credință calvinistă, potrivit căreia gloria lui Dumnezeu cere ca cei damnați să fie închinați legii prin biserică, era depășită de convingerea că ar fi o ofensă adusă lui Dumnezeu,

---

* Trăsături de neșters.

dacă în turma Lui s-ar afla un nerenăscut și acesta ar participa la sacramente sau chiar, fiind angajat ca predicator, le-ar oficia.[93] Într-un cuvînt, atunci cînd conceptul donatist de biserică a apărut ca urmare a ideii de confirmare, așa cum a fost cazul baptiștilor calviniști. Chiar și acolo unde ideea că formarea de secte ar fi condiția unei biserici „pure", comunitate a celor confirmați ca renăscuți, nu a fost dusă pînă la capăt, au rezultat variate formulări ale statutului bisericii din încercarea de a separa creștinii renăscuți de cei nerenăscuți, nematuri pentru sacramente. Primilor ar trebui să li se rezerve regimul de membri ai bisericii sau să li se asigure o altă poziție privilegiată și să se admită numai predicatori renăscuți.[94]

Firește că norma fermă a acestui regim de viață ascetic, după care putea să se orienteze permanent și de care evident avea nevoie, a devenit *Biblia*. Din „bibliocrația" adeseori menționată a calvinismului, pentru noi este important faptul că *Vechiul Testament*, fiind la fel de inspirat ca și cel *Nou* în ceea ce privește normele sale morale, în măsura în care ele nu erau destinate în mod evident numai condițiilor istorice ale iudaismului sau nu au fost abrogate expres de Cristos, este *la fel* de valabil ca și *Noul Testament*. Tocmai pentru *credincioși* legea era dată ca normă[95] ideală, valabilă, deși nu se putea ajunge cu adevărat la ea niciodată, în timp ce, dimpotrivă, Luther lăudase — inițial — *libertatea* față de robia legii ca un privilegiu divin al credincioșilor.[96] Efectul înțelepciunii de viață ebraice divin-intime și totuși perfect lucide, fixate în cărțile cele mai citite de puritani: *Pildele lui Solomon* și unii psalmi, se simte în toată atitudinea lor față de viață. Mai ales caracterul *rațional*: înăbușirea laturii mistice, în general a celei *sentimentale* a religiozității, a fost explicată încă de Sanford[97] și, pe bună dreptate, prin influența *Vechiului Testament*. Acest raționalism al *Vechiului Testament*, în mare măsură mic-burghez tradiționalist, era însoțit nu numai de vigurosul pa-

tos al profeților și al multor psalmi, ci și de componente care încă în Evul Mediu au oferit puncte de sprijin pentru dezvoltarea unei anumite religiozități a sentimentelor.[98] Așadar, caracterul fundamental *propriu* al calvinismului, și anume cel ascetic, a selectat și asimilat componentele cu care se înrudea și din evlavia *Vechiului Testament*.

Acea sistematizare a modului de viață etic, pe care asceza protestantismului calvinist o avea în comun cu formele raționale ale vieții ordinelor catolice, se manifestă pur exterior prin modul în care „autenticul" creștin puritan își *controla* continuu starea de grație.[99] E drept că jurnalul religios în care se înregistrau continuu sau sub formă de tabel păcatele, ispitele și progresele spre grație era comun evlaviei modern-catolice create în primul rînd de iezuiți (în special în Franța), ca și cercurilor ultrazeloase ale bisericii reformate.[100] Dar, în timp ce în catolicism jurnalul servea la completitudinea spovedaniei sau pentru a oferi unui *directeur de l'âme* baza pentru călăuzirea autoritară a creștinului respectiv (de cele mai multe ori) a creștinei, creștinul reformat îl folosea „pentru a-și lua *singur* pulsul". Documentul este menționat de cei mai importanți teologi moraliști, un exemplu clasic fiind contabilitatea tabelar-statistică a lui Benjamin Franklin în care acesta își înregistra progresele în ceea ce privește diferitele virtuți.[101] Pe de altă parte, vechea imagine medievală (chiar și antică) cu privire la contabilitatea divină este coborîtă la Bunyan pînă la lipsa de bun-simț în care relația dintre păcătos și Dumnezeu este comparată cu cea dintre client și băcan: cine a ajuns o dată să fie datornic nu va plăti cu cîștigurile sale decît cel mult dobînzile, dar niciodată capitalul.[102] Puritanul de mai tîrziu urmărea comportamentul lui Dumnezeu la fel ca pe al său, văzînd mîna acestuia în toate evenimentele vieții. Și, spre deosebire de doctrina autentică a lui Calvin, el știa de ce Dumnezeu a luat cutare sau cutare măsură. Sfințirea vieții putea astfel să adopte aproape ca-

racterul unei afaceri.[103] Consecința acestei *metodici* de rostuire etică a vieții pe care calvinismul a impus-o în contrast cu luteranismul a fost o creștinizare penetrantă a întregii existențe. Pentru a înțelege corect genul de influență a calvinismului, trebuie să avem mereu în fața ochilor faptul că această *metodică* era hotărîtoare pentru influențarea vieții. Pe de o parte, de aici rezultă că numai *această* precizare a metodei putea să exercite această influență, dar, pe de altă parte, că și alte mărturisiri, dacă impulsurile lor etice erau în acest punct decisiv (ideea de confirmare) aceleași, trebuiau să acționeze în aceeași direcție.

Pînă aici ne-am aflat pe terenul religiozității calviniste și, ca atare, am considerat doctrina predestinării ca bază dogmatică a eticii puritane în sensul unui mod de viață etic, raționalizat metodic. Acest lucru s-a întîmplat pentru că influența acestei dogme a pătruns departe, dincolo de cercurile grupării religioase care s-a menținut în toate privințele strict pe terenul lui Calvin, adică al „presbiterienilor", ca piatră unghiulară a doctrinei reformate. O conținea nu numai declarația independentistă de la Savoy din 1658, ci și *Hanserd Knollys Confession* baptistă, din 1689. În cadrul metodismului, John Wesley, marele talent organizatoric al mișcării sale, era adept al caracterului universal al grației, iar marele agitator al primei generații de metodiști și predicatorul ei cel mai consecvent, Whitefield, la fel ca și cercul din jurul Lady-ei Huntingdon, într-un timp destul de influent, erau adepți ai „particularismului grației". În grandioasa ei unitate, această doctrină a întreținut în epoca cea mai cumplită a secolului al XVII-lea în rîndurile reprezentanților militanți ai „vieții sfinte" ideea de a fi unealtă a lui Dumnezeu și executantul poruncilor sale providențiale[104]; a prevenit astfel prăbușirea prematură la condiția unei recomandări utilitariste a sanctificării prin fapte bune cu o orientare exclusiv pămîntească, ce nu ar fi fost niciodată în stare de asemenea imense sacrificii de dragul unor

scopuri neraționale și ideale. Iar legarea credinței în norme necondiționat valabile de un determinism absolut și o transcendență desăvîrșită a suprasenzualului, legare pe care a generat-o într-o formă genială, era în același timp — în principiu — cu mult mai „modernă" decît doctrina mai apropiată de sentiment, mai blîndă, care îl supunea și pe Dumnezeu legii morale. Dar, mai înainte de toate, așa cum va reieși tot mereu, ideea de *confirmare*, care este fundamentală pentru considerațiile noastre ca punct de pornire psihologic al moralității metodice, trebuia studiată în „cultura pură" tocmai pe exemplul doctrinei alegerii prin grație și al importanței acesteia pentru viața cotidiană. Noi trebuia să pornim de la această doctrină ca forma ei cea mai consecventă, dat fiind că această idee, ca schemă a legăturii dintre credință și moralitate, va reveni mereu, în aceeași măsură, la celelalte variante pe care le vom examina. Înlăuntrul protestantismului, consecințele pe care *ea* trebuie să le aibă la primii ei adepți pentru o întocmire ascetică a modului de viață reprezintă antiteza *principială* a neputinței morale (relative) a luteranismului. *Gratia amissibilis** luterană, care putea fi recîștigată oricînd prin căință adîncă, nu conținea, evident, nici un imbold pentru ceea ce este atît de important pentru noi aici, ca produs al protestantismului ascetic: în vederea unei întocmiri sistematice raționale a întregii vieți etice.[105] Ca atare, credința luterană a lăsat neștirbită vitalitatea naturală a acțiunii instinctuale și a vieții sentimentale naive; lipsea orice imbold pentru un autocontrol constant și, implicit, pentru o reglementare, potrivit unui *plan*, a vieții proprii, așa cum avea lugubra doctrină a calvinismului. Geniul religios, ca Luther, trăia firesc în această atmosferă de deschidere nestînjenită spre lume și, atîta timp cît îl țineau aripile, ferit de primejdia de a recădea în *status naturalis*. Iar acea formă de pietate

---

* Grația care poate fi pierdută.

sfioasă, delicată și plină de o simțire specifică, ce a împodobit multe din tipurile cele mai înalte ale luteranismului, își găsește rareori, la fel ca moralitatea liberă de orice lege, o paralelă pe terenul puritanismului autentic, mai degrabă însă pe cel al anglicanismului blînd al unor Hooker, Chillingsworth ș.a. Dar pentru luteranul obișnuit, chiar și pentru cel vrednic, nu era nimic mai sigur decît ca el să fie înălțat din *status naturalis* numai temporar, atît timp cît dura efectul unei spovedanii sau al unei predici. Se cunoșteau bine deosebirea netă pentru contemporani între standardul etic al curților princiare reformate și cel al curților princiare luterane[106] unde adesea beția și cruzimea erau la loc de cinste, precum și neputința clerului luteran ce predica o credință pură în comparație cu mișcarea ascetică a anabaptismului. Ceea ce se considera drept „blîndețe" și „naturalețe" germană în opoziție cu atmosfera anglo-americană — mergînd pînă la fizionomiile oamenilor —, care pînă și astăzi se află sub influența întîrziată a nimicirii temeinice a purității lui *status naturalis*, și ceea ce îl șochează pe german în această atmosferă ca fiind îngustime, lipsă de libertate și constrîngere interioară — acestea sînt contradicții ale modului de viață care își au obîrșia în impregnarea *mai redusă* a vieții cu asceză prin luteranism, spre deosebire de calvinism. În aceste sentimente își găsește expresia antipatia „omului de lume" fără idei preconcepute față de asceză. Datorită doctrinei sale privind grația, luteranismului i-a lipsit impulsul psihologic pentru un mod de viață sistematic, care îi impune o organizare rațională. Ca atare, acest impuls, care condiționează caracterul ascetic al credinței, *putea fi*, fără îndoială, generat de motive religioase diferite, așa cum vom vedea îndată: doctrina calvinistă a predestinării nu era decît *una* din posibilități. Totuși, ne-am convins că, în felul ei, ea nu numai că a produs urmări extrem de originale, dar a avut și o eficiență psihologică cu totul ieșită din comun.[107] În acest sens, miș-

cările ascetice *ne*calviniste, privite exclusiv din punctul de vedere al motivării religioase a ascezei lor, apar ca forme *atenuate* ale consecvenței lăuntrice a calvinismului.

Dar și în dezvoltarea istorică reală, în cele mai multe cazuri, chiar dacă nu în toate, forma reformată a ascezei era fie imitată de cele mai multe mișcări ascetice, fie, în situația în care adopta principii care se abăteau sau depășeau pe cele calviniste, acestea din urmă erau utilizate spre comparație sau completare. În cazurile în care, în pofida unei fundamentări de altă natură a credinței, era prezentă aceeași consecvență ascetică, aceasta era de regulă urmarea *statutului* bisericii despre care vom vorbi într-un alt context.[108]

În orice caz, din punct de vedere *istoric*, ideea predestinării a constituit punctul de pornire pentru curentul ascetic denumit de obicei „pietism". În măsura în care această mișcare s-a menținut în cadrul bisericii reformate, este aproape imposibil să se traseze o limită între calviniștii pietiști și cei nepietiști.[109] Aproape toți reprezentanții categorici ai puritanismului au fost socotiți ocazional pietiști și se poate susține foarte bine o concepție potrivit căreia toate acele legături între predestinare și ideea de confirmare, împreună cu interesul care le stă la bază în ceea ce privește dobîndirea lui „certitudo salutis", așa cum s-a arătat mai sus, sînt o continuare pietistă a doctrinei autentice a lui Calvin. Reapariția unor grupuri ascetice în interiorul unor comunități reformate a fost însoțită cu regularitate, mai ales în Olanda, de o revenire a doctrinei predestinării temporar dată uitării sau atenuată. De aceea, pentru Anglia[110] nu se obișnuiește să se utilizeze conceptul de „pietism". Dar și pietismul continental reformat (din Țările de Jos și din regiunea Rinului inferior) a fost, cel puțin în ceea ce privește esența sa, exact ca și religiozitatea lui Bailey, în primul rînd o accentuare a ascezei reformate. Accentul ho-

tăritor pus asupra lui *praxis pietatis** era atît de puternic, încît ortodoxia dogmatică a trecut pe planul al doilea, părînd cîteodată cu totul indiferentă. Uneori predestinații puteau fi acuzați de unele erori dogmatice tot atît de bine ca și de alte păcate, iar experiența a arătat că numeroși creștini, total neinițiați în teologia didactică, produceau roade dintre cele mai vizibile ale credinței, în timp ce, pe de altă parte, a ieșit la iveală că simpla cunoaștere teologică nu aducea nicidecum cu sine certitudinea în ceea ce privește confirmarea credinței.[111] Deci alegerea nu putea fi confirmată prin cunoștințe teologice.[112] De aceea, pietismul caracterizat printr-o adîncă neîncredere față de biserica teologilor[113], din care însă a continuat să facă parte oficial, a început să-i adune în „conventicule"[114] — ceea ce îi este caracteristic — pe adepții principiului „praxis pietatis" și să-i izoleze de lume. El dorea să coboare biserica nevăzută a sfinților pe pămînt și s-o facă să fie văzută, fără însă a merge pînă acolo încît să formeze secte, dorea să ducă în această comunitate ferită de influențele lumii o viață orientată în toate amănuntele după voia lui Dumnezeu și să rămînă astfel sigur de propria sa renaștere, chiar și în ceea ce privește semnele exterioare zilnice ale felului de viață. *Ecclesiola*** adevăraților convertiți voia deci ca, printr-o asceză sporită — acest lucru era de asemenea comun oricărui pietism specific —, să aibă încă aici, pe pămînt, prin mîntuire, comuniunea lui Dumnezeu. Această din urmă aspirație avea ceva lăuntric, înrudit cu *unio mystica* luterană și ducea adeseori la o cultivare mai insistentă a laturii *emoționale* a religiei decît era, în mod normal, propriu creștinului reformat mediu. În măsura în care părerile *noastre* sînt vrednice de luat în seamă, pe fondul bisericii re-

* Practicarea pietății.
** Mică biserică.

formate, *aceasta* ar fi caracteristica fundamentală a „pietismului". Căci acel moment emoțional inițial, străin evlaviei calviniste, dar avînd o lăuntrică înrudire cu anumite forme de religiozitate medievală, împingea religiozitatea practică pe făgașul mîntuirii pe acest pămînt, în locul luptei ascetice pentru asigurarea ei în viitorul de dincolo. Cu acest prilej, latura emoțională *putea* să cunoască o asemenea amplificare, încît manifestarea credinței să ia o formă de-a dreptul isterică și atunci se ajungea la acea alternanță, cunoscută din numeroase exemple de origine nevropatică, între stări semiconștiente de extaz religios și perioade de extenuare nervoasă, simțite ca „îndepărtări de Dumnezeu, al căror *efect* era tocmai contrariul disciplinei lucide și severe în care îl atrăgea pe om viața sfîntă sistematizată a puritanilor: o slăbire a acelor „inhibiții" care ocroteau personalitatea rațională a calvinistului față de „afecte".[115] Tot astfel, din punct de vedere *emoțional*, ideea calvinistă de damnare a ceea ce ține de făptură putea să se realizeze la nivel *emoțional* — de exemplu în așa-numitul „sentiment al nimicniciei" — și să ducă la anihilarea puterii de acțiune în viața profesională.[116] De asemenea, și ideea de predestinare *putea* să se transforme în fatalism, dacă ea — în opoziție cu tendințele autentice ale religiozității calviniste raționale — ar fi devenit obiectul unei apropieri de dispoziție și sentimente.[117] Și, în sfîrșit, tendința de izolare de lume a mîntuiților, dacă sentimentele deveneau foarte *puternice*, a *putut* să conducă la un fel de organizație obștească monahală cu caracter semicomunist, așa cum a realizat în repetate rînduri pietismul, chiar și în interiorul bisericii reformate.[118] Dar atîta timp cît acest efect extrem condiționat de acea cultivare a *emoționalității* nu a fost realizat, iar pietismul reformat a tins deci să se asigure de mîntuire în cadrul vieții *profesionale* laice, efectul practic al principiilor pietiste nu a fost decît un control ascetic și *mai* strict

al modului de viață asupra profesiei și o și mai solidă ancorare a eticii profesionale în religie, decît putea să dezvolte simpla „onorabilitate" laică obișnuită a creștinilor reformați considerată de pietiștii „riguroși" drept creștinism de rangul al doilea. Aristocrația religioasă a mîntuiților care avansa pe primul-plan în dezvoltarea ascezei reformate, cu atît mai mult cu cît aceasta era luată mai în serios, a fost ulterior organizată voluntarist, așa cum s-a întîmplat în Olanda, sub forma constituirii de conventicule în interiorul bisericii, în timp ce în cadrul puritanismului englez ea a generat, în parte, tendința de separare formală în organizarea bisericii între creștini activi și creștini pasivi și, în parte, așa cum am arătat mai sus, de formare a unor secte.

Dezvoltarea pietismului *german* legat de numele lui Spener, Francke și Zinzendorf și situat pe terenul luteranismului ne îndepărtează de tărîmul doctrinei predestinării. Dar aceasta nu înseamnă neapărat îndepărtarea din sfera acelor raționamente a căror culme o reprezenta această doctrină ca de pildă influențarea lui Spener de către pietismul anglo-olandez pe care a mărturisit-o el însuși și care a ieșit la iveală, de exemplu, în lectura lui Bailey în primele sale conventicule.[119] În orice caz, pentru criteriile noastre speciale, pietismul nu înseamnă decît penetrarea *modului de viață* cultivat și controlat metodic, adică *ascetic*, și în sferele religiozității necalviniste.[120] Dar luteranismul nu putea decît să perceapă această asceză rațională ca pe un corp străin, iar lipsa de consecvență a doctrinei pietiste germane era urmarea dificultăților care rezultau de aici. În scopul unei fundamentări dogmatice a modului de viață religios sistematic, Spener combină raționamente luterane cu caracteristica specific reformată a faptelor bune ca atare săvîrșite „cu intenția de a-L *glorifica* pe Dumnezeu"[121] și cu credința, avînd și ea rezonanțe reformate, în posibilitatea ca cei renăscuți să poată ajunge într-o măsură relativă la

perfecțiune creștină.[122] Lipsea însă consecvența teoriei. Spener, puternic influențat de mistici[123], a încercat, într-o formă destul de vagă, dar esențialmente luterană, mai mult să descrie decît să fundamenteze caracterul sistematic al modului de viață creștin, esențial și pentru pietismul său; el nu a dedus *certitudo salutis* din sanctificare, ci a ales[124], în locul ideii de confirmare, legătura luterană (de care am amintit mai sus) nu prea strînsă cu credința. Dar, atîta timp cît elementul ascetic-rațional al pietismului își păstra superioritatea asupra laturii emoționale, ideile importante pentru concepția noastră s-au impus mereu, și anume: 1. dezvoltarea metodică a sfințeniei proprii spre o întărire și perfecționare tot mai înaltă, controlabilă în raport cu *legea*, ar fi un indiciu al stării de grație[125] și 2. providența divină *ar acționa* asupra celor „astfel perfecționați" în sensul că Dumnezeu le dă semnele Sale, dacă ei așteaptă cu răbdare și cu reflecție metodică.[126] De asemenea, și pentru A. H. Francke activitatea profesională era mijlocul ascetic prin excelență.[127] Pentru el era tot atît de sigur ca și pentru puritani că Dumnezeu însuși îi binecuvîntează pe ai Săi prin succesul în muncă. Pietismul și-a creat ca surogat al „dublei hotărîri" reprezentări care au impus într-o formă în esență asemănătoare, numai că mai blîndă, o aristocrație a renăscuților[128] bazată pe grația deosebită a lui Dumnezeu cu toate consecințele psihologice descrise mai sus pentru calvinism. Dintre acestea face parte, de exemplu, așa-zisul „terminism"[129] imputat pietismului în general de către adversari (e adevărat, pe nedrept), adică presupunerea că grația este oferită universal, dar fiecăruia fie numai o singură dată într-un moment bine determinat al vieții sale, fie cîndva pentru ultima oară.[130] Celui care a pierdut acest moment universalismul grației nu îi mai era deci de nici un folos: era în aceeași situație cu cel trecut cu vederea de Dumnezeu în doctrina calvinistă. Prin efectul ei, această teorie se apropie destul de mult, de exemplu, de presupu-

nerea, abstrasă de Francke din trăiri personale și larg răspîndită — s-ar putea spune predominantă — în pietism, că grația s-ar putea impune numai în împrejurări unice și speciale după o anterioară „luptă pentru căință".[131] Dat fiind că, după părerea pietiștilor, nu oricine avea calități pentru o asemenea trăire, cel care, în pofida aplicării metodei de asceză indicate de pietiști, nu a cunoscut această trăire, era considerat de către cei renăscuți un creștin pasiv. Pe de altă parte însă, crearea unei *metode* pentru provocarea „luptei pentru căință" avea ca efect faptul că și dobîndirea grației divine era un obiect al acțiunii umane *raționale*. În acest aristocratism al grației își au originea rezervele întreținute față de spovedania confidențială, nu de toți — de exemplu, nu și de Francke —, totuși de mulți pietiști și mai ales de *duhovnicii* pietiști, așa cum arată numeroasele întrebări adresate lui Spener, rezerve care au avut o contribuție la suprimarea ei și în luteranism. Căci *efectul* vizibil al grației obținute prin ispășire și conduită sfîntă trebuia să hotărască în legătură cu admisibilitatea absolvirii de păcate. Ca atare, era imposibil să te mulțumești cu o simplă *contritio** pentru a o obține.[132]

Judecata de sine religioasă a lui *Zinzendorf*, deși începuse să șovăie în fața atacurilor ortodoxiei, se revărsa mereu în ideea de „unealtă". De altfel însă, concepția acestui straniu „diletant religios", cum îl numește Ritschl, suportă greu o interpretare lipsită de echivoc în problematica ce ne interesează.[133] El personal s-a declarat în repetate rînduri ca reprezentant al tropului paulin-luteran *împotriva* celui „pietist-iacobit" care s-ar ține prea strîns de *lege*. Dar comunitatea fraților moravi și practicile ei, pe care el le admitea în pofida accentului pe care îl punea mereu pe apartenența sa la luteranism[134] și pe care le promova, s-a situat în protocolul notarial din 12 august 1729 pe o poziție

* Pocăință.

care corespundea în mare măsură aristocrației calviniste a sfinților.[135] Mult discutatul transfer al funcției de decan asupra lui Cristos în 12 noiembrie 1741 a exprimat ceva asemănător. La care se adăuga faptul că, din cei trei tropi ai comunității fraților moravi, cel calvinist și cel morav erau din capul locului orientați în esență spre etica profesională protestantă. Zinzendorf s-a pronunțat, de asemenea, într-un spirit absolut puritan față de John Wesley în sensul că, chiar dacă cel justificat nu se *recunoaște* singur, *alții* ar putea să-i *recunoască* justificarea după modul său de viață.[136] Dar, pe de altă parte, în evlavia specifică comunității de la Herrnhut a fraților moravi momentul emoțional se plasează pe primul-plan, încercînd în mod special la Zinzendorf să anuleze mereu[137] tendința către sanctificarea ascetică în sens puritan și să impună sanctificării prin fapte bune o orientare luterană.[138] De asemenea, sub influența respingerii conventiculelor și a menținerii practicii spovedaniei, s-a dezvoltat o legătură gîndită esențialmente în spirit luteran de mediere a mîntuirii prin sfintele sacramente. Principiul zinzendorfian potrivit căruia sinceritatea sentimentului religios este criteriul autenticității sale, la fel, de exemplu, ca și utilizarea *tragerii la sorți* ca mijloc de revelare a voinței lui Dumnezeu au acționat atît de puternic împotriva raționalismului modului de viață, încît, pe ansamblu, elementele emoționale antiraționale ale evlaviei comunității de la Herrnhut a fraților moravi au avut în sfera de influență a contelui[139] o putere mult mai mare decît în celelalte zone ale pietismului.[140] Legătura dintre moralitate și iertarea păcatelor din *Idea fidei fratrum* a lui Spangenberg este la fel de slabă[141] ca în luteranism în general. Respingerea de către Zinzendorf a aspirației metodiste spre perfecțiune corespunde aici, ca și în restul operei sale, idealului său, în fond eudaimonist, de a-i face pe oameni să simtă fericirea mîntuirii (el spune „Glückseligkeit") în prezent[142], în loc de a-i îndruma și a le oferi certi-

tudinea ei printr-o muncă rațională în lumea *de dincolo*.[143] Pe de altă parte însă, ideea că valoarea principală a comunității fraților moravi, spre deosebire de alte biserici, ar consta în caracterul activ al vieții creștine, în activitatea misionară și implicit în activitatea profesională[144] a rămas și aici vie. La care se adaugă și faptul că raționalizarea practică a vieții din punctul de vedere al *utilității* a fost o componentă esențială a concepției despre viață a lui Zinzendorf.[145] Pentru el, ca și pentru alți reprezentanți ai pietismului, ea era o consecință, pe de o parte, a respingerii categorice a speculațiilor filozofice, periculoase pentru credință, și, respectiv, preferința pentru cunoștințele empirice de detaliu[146], iar, pe de altă parte, a înțelepciunii laice a misionarului profesionist. Comunitatea fraților moravi ca centru al misiunii era în același timp și o întreprindere comercială, orientîndu-i astfel pe membrii săi spre asceza laică; o asceză ce-și căuta în viață pretutindeni „probleme" și o structură lucid și deliberat potrivită acestora. Intervine însă obstacolul — avîndu-și obîrșia în modelul vieții misionare a apostolilor — al glorificării charismei apostolice și al pauperității, dedusă din viața misionară a „ucenicilor"[147] aleși prin grația lui Dumnezeu, ceea ce echivala ca efect cu o parțială reîntoarcere la *consilia evangelica*. Crearea unei etici profesionale raționale după chipul celei calviniste era astfel frînată, chiar dacă — așa cum arată schimbarea mișcării anabaptiste — nu exclusă, ci mai degrabă energic pregătită lăuntric prin ideea muncii *numai* „de dragul profesiei".

Din punctele de vedere care *ne* interesează, examinînd în general pietismul german, vom fi nevoiți să constatăm în ancorarea religioasă a ascezei sale o ezitare și o nesiguranță, făcîndu-l mult inferior consecvenței de fier a calvinismului, inferioritate determinată în parte de influența luterană, în parte de caracterul *emoțional* al religiozității sale. Este drept că sîntem foarte unilaterali atunci cînd

prezentăm acest element emoțional ca fiind aspectul specific pietismului și opus *luteranismului*.[148] Dar în comparație cu *calvinismul*, intensitatea raționalizării vieții nu avea cum să nu fie mai scăzută, deoarece impulsul lăuntric al gîndului la starea de grație care trebuie mereu reconfirmată — ea asigurînd un *viitor* etern — este deviat emoțional spre *prezent*, iar în locul încrederii în sine, pe care predestinatul căuta s-o redobîndească mereu printr-o muncă neobosită și eficace, a fost pusă acea umilință și slăbiciune[149] a ființei, parțial o urmare a stimulării emoției orientate exclusiv spre trăiri interioare, parțial a instituției luterane a spovedaniei pe care pietiștii o priveau adeseori cu multă circumspecție, dar pe care totuși o tolerau, în cele mai multe cazuri.[150] Căci în toate acestea se manifestă acel mod specific luteran de căutare a mîntuirii pentru care hotărîtoare este „iertarea păcatelor" și nu „sanctificarea" practică. În locul aspirației deliberate, raționale, de a obține și de a păstra *cunoașterea* sigură a mîntuirii viitoare (de dincolo), ne aflăm în prezența nevoii de *a simți* împăcarea și comuniunea cu Dumnezeu aici (pe pămînt). După cum în viața economică înclinația pentru satisfacția imediată este în conflict cu conducerea rațională a „economiei" care are drept scop esențial grija pentru viitor, tot astfel stau lucrurile, într-un anumit sens, și în domeniul vieții religioase. Este evident că orientarea nevoii religioase spre un atașament *sentimental* lăuntric legat de prezent conținea un impuls *mai mic* spre raționalizarea activității laice, în comparație cu nevoia de confirmare orientată spre viața de dincolo a „sfinților" reformați, pe cînd în comparație cu luteranii ortodocși cu credința lor legată tradițional mai mult de cuvinte și de sacramente, ea era întotdeauna capabilă să dezvolte un plus de impregnare a modului de viață cu metodica religioasă. Pe ansamblu, pietismul avansa de la Francke și Spener spre Zinzendorf printr-o tot mai *accentuată* subliniere a caracterului emoțional. Dar aceasta nu era o „ten-

dință evolutivă" imanentă care se exterioriza în pietism. Aceste diferențe erau un rezultat al opozițiilor dintre mediile religioase (și sociale) din care proveneau reprezentanții lor de seamă. Nu ne putem opri aici asupra acestor probleme și nici nu putem vorbi de modul în care specificul pietismului german își găsește expresia în *extinderea* sa socială și geografică.[151] Aici trebuie să ne reamintim că nuanțarea acestui pietism emoțional în comparație cu modul de viață religios al sfinților puritani se desfășoară în treceri treptate. Dacă o să caracterizăm măcar provizoriu consecința practică a acestei deosebiri, virtuțile pe care le cultiva pietismul pot fi considerate ca fiind apropiate pe de o parte funcționarilor, slujbașilor, muncitorilor și celor care lucrează în industria casnică „fideli profesiei lor"[152] și, pe de altă parte, patronilor cu înclinații preponderent patriarhale, manifestînd o *bunăvoință* plăcută lui Dumnezeu (în genul lui Zinzendorf). În comparație cu aceasta, calvinismul pare o rudă mai apropiată a simțului juridic dur și activ al întreprinzătorilor burghezi capitaliști.[153] În fine, pietismul *pur* emoțional este, așa cum a subliniat încă Ritschl[154], o delectare religioasă pentru *leisured classes**. Oricît de incompletă ar fi această caracterizare, totuși și astăzi încă îi corespund anumite deosebiri și în ceea ce privește specificul economic al popoarelor care s-au aflat sub influența uneia sau alteia dintre aceste două orientări ascetice.

Combinația dintre religiozitatea emoțională și totuși ascetică și indiferența crescîndă sau respingerea fundamentelor dogmatice ale ascezei calviniste caracterizează și varianta anglo-americană a pietismului continental: *metodismul*.[155] Însăși denumirea arată specificul său remarcat de către contemporani: sistematica „metodică" a modului de viață în scopul de a ajunge la *certitudo salutis*: căci și aici este vorba de ea de la bun început și ea a rămas în centrul

* Clasele avute.

aspirațiilor religioase. Înrudirea incontestabilă, în pofida tuturor deosebirilor, cu anumite orientări ale pietismului german[156] se manifestă în primul rînd prin faptul că această metodologie a fost transferată și asupra actului *emoțional* al „convertirii". Aici starea emoțională provocată la John Wesley de influența herrnhuterist-luterană a luat un caracter pronunțat *emoțional*, în special pe solul american, întrucît metodismul era din capul locului orientat spre activitatea misionară în rîndurile maselor. O luptă pentru căință ridicată uneori pînă la cea mai înfricoșătoare stare de extaz, efectuată în America de preferință pe „banca groazei", a condus la credința că grația lui Dumnezeu este nemeritată și astfel, în același timp, la conștiința justificării și împăcării. Această religiozitate emoțională a intrat cu mari dificultăți interioare într-o legătură stranie cu etica ascetică fixată o dată pentru totdeauna rațional prin puritanism. În primul rînd, în opoziție cu calvinismul, care suspecta orice stare emoțională ca fiind înșelăciune, s-a considerat drept singur și neîndoielnic temei al lui *certitudo salutis* siguranța absolută a beneficiarului grației, în principiu doar *simțită*, decurgînd din nemijlocirea mărturiei spiritului. Această siguranță trebuia să fie stabilită cel puțin în mod normal, pentru o anumită zi și o anumită oră. Conform învățăturii lui Wesley care reprezintă o amplificare consecventă a doctrinei sanctificării, dar, în același timp, o abatere categorică de la varianta ortodoxă a acesteia, un om renăscut în acest fel poate, încă în această viață, datorită acțiunii grației în el, printr-un al doilea proces lăuntric care are loc în mod obișnuit separat și adeseori pe neașteptate — „sanctificarea" — să ajungă la conștiința *perfecțiunii* în sensul absenței păcatului. Oricît de greu se realizează acest țel, adeseori abia spre sfîrșitul vieții, el este necesar — căci *certitudo salutis* este garantată pentru totdeauna și pune o certitudine senină în locul grijii „ursuze" a calvinistului[157] — și, în orice caz, un autentic convertit trebuie

să se manifeste față de sine însuși și față de ceilalți prin aceea că cel puțin păcatul „nu are putere asupra lui". Cu toată importanța hotărîtoare a mărturiei de sine a *sentimentului*, nu s-a renunțat, firește, la conduita sfîntă orientată după *lege*. Atunci cînd Wesley a luptat împotriva justificării prin fapte bune a timpului său, el n-a făcut decît să reînvie vechea idee puritană după care faptele nu sînt cauza reală, ci doar un principiu de cunoaștere a stării de grație și aceasta numai în cazurile cînd ele s-au făcut spre gloria lui Dumnezeu. Numai conduita corectă nu era suficientă, așa cum a aflat el din proprie experiență, trebuia să existe și *sentimentul* stării de grație. Uneori Wesley însuși a numit faptele „condiție" a grației, subliniind și în declarația din 9 august 1771[158] că cel ce nu săvîrșește fapte bune nu este un adevărat credincios. Metodiștii au subliniat că ei nu se deosebesc de biserica oficială prin doctrină, ci prin modul în care își manifestă evlavia. De cele mai multe ori importanța „rodului" credinței a fost motivată prin Ioan, I., 3, 9 și felul de viață a fost considerat ca *semn* clar al renașterii. Cu toate acestea au apărut dificultăți.[159] Pentru metodiștii care erau adepți ai doctrinei predestinării, deplasarea lui *certitudo salutis* nu înspre conștiința grației rezultînd din felul de viață ascetic ca atare, confirmat tot mereu, ci înspre *sentimentul* nemijlocit de grație și perfecțiune[160] — căci atunci certitudinea oferită de „perseverentia" s-ar îmbina cu o luptă *unică* pentru căință — însemna unul din două lucruri: sau, la firile slabe, o interpretare antinomică a „libertății creștine", adică prăbușirea felului de viață metodic sau, în cazurile în care se refuza această consecință, o conștiință de sine a sfinților[161], ridicîndu-se pînă la înălțimi amețitoare, o amplificare prin emoție a tipului puritan. Avîndu-se în vedere atacurile adversarilor, s-a încercat contracararea consecințelor, pe de o parte, prin sublinierea insistentă a caracterului normativ al *Bibliei* și a indispensabilității confirmării[162], iar pe de altă

parte ele au determinat în cadrul mișcării o întărire a orientării anticalviniste a lui Wesley, potrivit căreia grația putea fi pierdută. Puternicele influențe luterane de care fusese marcat Wesley[163] prin intermediul comunității fraților moravi au intensificat această evoluție și au amplificat *incertitudinea* orientării religioase a moralității metodiste.[164] În fine, rezultatul a fost că, în esență, numai conceptul de „regeneration" — o certitudine a mîntuirii simțită direct ca rod al *credinței* — ca temelie indispensabilă și de sanctificare cu urmarea ei, eliberarea (cel puțin virtuală) de sub puterea păcatului, a fost menținut ca dovadă fermă — ce decurge de aici — a stării de grație, fiind devalorizată în mod corespunzător importanța mijloacelor externe ale grației, mai ales ale sacramentelor. În orice caz, *general awakening** care călca pe urmele metodismului pretutindeni, inclusiv în Noua Anglie, însemna o înălțare a doctrinei privind grația și alegerea.[165]

Ca atare, în analiza *noastră*, metodismul apare ca o structură avînd o etică la fel de labilă ca și pietismul. Dar și el se servea de aspirația spre o *higher life***, o „a doua mîntuire", ca un fel de surogat pentru doctrina predestinării și, originară din Anglia, practica eticii sale se orienta spre creștinismul reformat de acolo, a cărui *revival**** voia să fie. Din punct de vedere *metodic*, s-a creat actul emoțional al convertirii. După ce acesta s-a realizat, nu a urmat o pioasă bucurie decurgînd din comuniunea cu Dumnezeu de genul pietismului emoțional al lui Zinzendorf, ci emoția a fost imediat îndrumată pe făgașul aspirației raționale spre perfecțiune. De aceea, caracterul emoțional al religiozității nu a condus spre un creștinism lăuntric emoțional de felul pietismului german. Că acest lucru era legat (ca urmare, în parte, tocmai a momentelor emoționale ale convertirii)

---

* Trezirea generală.

** Viață superioară.

*** Renaștere.

de o mai slabă dezvoltare a sentimentului *păcatului* a relevat încă Schneckenburger și a rămas un punct constant în critica metodismului. Aici a fost hotărîtor caracterul fundamental *reformat* al simțirii religioase. Această provocare a emoțiilor avea mai întîi forma unui entuziasm ocazional, care apoi devenea tot mai aprins, fără însă a afecta în vreun fel caracterul rațional al modului de viață.[166] Astfel, „regeneration" a metodismului a creat doar o *completare* la doctrina sanctificării prin fapte bune: consolidarea religioasă a modului de viață ascetic, după ce se renunțase la predestinare. Semnele distincte ale conduitei, indispensabile pentru atestarea unei convertiri autentice ca o „condiție" a ei, așa cum spunea Wesley, au fost în fond exact aceleași ca și în calvinism. În cele ce urmează[167], discutînd ideea de profesie la a cărei dezvoltare el nu a adus nici o contribuție nouă[168], putem lăsa metodismul la o parte, dat fiind că a apărut mai tîrziu.

Pietismul de pe continentul european și metodismul popoarelor anglo-saxone privite din punctul de vedere al ideilor lor, ca și din cel al dezvoltării lor istorice, sînt niște fenomene secundare.[169] În schimb, ca un al doilea purtător *de sine stătător* al ascezei protestante, alături de calvinism se află anabaptismul și sectele care s-au desprins din el în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, în mod direct sau prin adoptarea formelor lui de gîndire religioasă — *baptiștii*[170], *menoniții* și, mai ales, *quakerii*.[171] O dată cu aceștia ajungem la comunități religioase a căror etică are o cu totul altă bază decît doctrina reformată. Studiul care urmează și care relevă numai ceea ce este important pentru *noi* nu poate oferi o imagine a diversității de forme ale acestei mișcări. Firește că din nou punem accentul principal pe evoluția din țările capitaliste vechi. — Ideea cea mai importantă din punct de vedere principial și istoric a tuturor acestor comunități, a cărei influență asupra dezvoltării culturii nu va putea fi pusă în evidență decît într-un alt context,

am întîlnit-o deja în forme incipiente: este vorba de „believers' church".[172] Aceasta afirmă că o comunitate religioasă, „biserica vizibilă" după termenul folosit de bisericile reformate[173], nu mai era concepută ca o instituție *fidei comis* pentru atingerea unor scopuri supranaturale, ca o *instituție* care, în mod inevitabil, cuprinde atît pe cei drepți, cît și pe cei nedrepți, fie spre preamărirea lui Dumnezeu (la calviniști), fie în scopul medierii mîntuirii oamenilor (la catolici și luterani), ci exclusiv ca o comunitate a *credincioșilor* și *renăscuților personali* și numai a acestora: cu alte cuvinte nu ca o „biserică", ci ca o „sectă".[174] Numai acest lucru urma să fie simbolizat de principiul, în sine pur exterior, de a-i boteza exclusiv pe adulții care au dobîndit și au cunoscut credința lăuntric și personal.[175] „Justificarea" *prin* această credință era la anabaptiști, așa cum au repetat-o aceștia cu perseverență cu prilejul tuturor discuțiilor religioase, radical deosebită de ideea unei atribuiri „judiciare" a meritului lui Cristos, idee care domina dogmatica ortodoxă a vechiului protestantism.[176] Ea consta mai curînd în *aproprierea lăuntrică* a operei mîntuitoare a lui Cristos. Dar aceasta se producea prin *revelație* individuală, prin efectul spiritului lui Dumnezeu asupra individului și *numai* prin acest efect. Acesta era oferit tuturor și era suficient să aștepți spiritul și să nu te opui venirii lui prin atașamentul păcătos față de lume. Importanța credinței în sensul cunoașterii învățăturii bisericești, dar și în sensul primirii cu căință a grației lui Dumnezeu a trecut pe al doilea plan și astfel s-a produs o renaștere — firește mult transformatoare — a unor idei pneumatologic-religioase ale creștinismului originar. De exemplu, secta pentru care Menno Simons, în a sa *Fondamentboek* (1539), a fost primul care a creat o doctrină destul de închegată, urmărea, la fel ca și celelalte secte anabaptiste, să fie o adevărată biserică, impunitabilă, a lui Cristos, constînd, la fel ca și comunitatea originară, din cei chemați și treziți *personal*

de Dumnezeu. Renăscuții și numai aceștia sînt frați ai lui Cristos pentru că erau, ca și el, zămisliți spiritual direct de Dumnezeu.[177] De aici a rezultat pentru primele comunități de anabaptiști o *evitare* strictă a „lumii", adică a oricăror contacte nu neapărat necesare cu laicii, legată de cea mai strictă bibliocrație în sensul vieții exemplare a primei generații de creștini. Atîta timp cît vechiul spirit a rămas viu[178], acest principiu al evitării lumii nu a dispărut niciodată cu totul. Din tot ce a dominat începuturile lor, sectele anabaptiste au acceptat ca principiu constant pe acela pe care l-am cunoscut, cu o altă motivare, la calvinism și a cărui importanță fundamentală va ieși mereu la iveală: *reprimarea* necondiționată a *oricărei* „idolatrizări a făpturii" ca devalorizare a venerației datorate numai lui Dumnezeu.[179] La prima generație de anabaptiști din Elveția și din sudul Germaniei modul de viață biblic era gîndit tot atît de radical ca, inițial, la Sfîntul Francisc: ca desprindere brutală de orice bucurie lumească și o viață strict după modelul apostolilor. Și într-adevăr viața multora dintre primii lor reprezentanți amintește de cea a Sfîntului Egidiu. Dar această strictă respectare a *Bibliei*[180] nu avea o poziție prea fermă față de caracterul pneumatologic al religiozității. Ceea ce Dumnezeu revelase prorocilor și apostolilor doar nu era tot ce putea și dorea El să reveleze. Dimpotrivă: dăinuirea cuvîntului, conceput nu ca document scris, ci ca o forță a Sfîntului Duh cu efect în viața cotidiană a credincioșilor și care vorbește direct oricui vrea să-l asculte, era — așa cum a predicat încă Schwenckfeld contra lui Luther și, mai tîrziu, Fox contra presbiterienilor —, potrivit mărturiei comunităților originare, singurul semn de recunoaștere al bisericii adevărate. Din această idee a revelației continue a rezultat doctrina bine cunoscută, dezvoltată mai tîrziu în mod consecvent de quakeri, cu privire la însemnătatea în ultimă instanță decisivă a mărturiei lăuntrice a spiritului în rațiune și *conștiință*. Prin aceasta a fost înlă-

turată nu validitatea, ci dominația exclusivă a *Bibliei* și totodată s-a inițiat o evoluție care a abandonat în mod radical toate rămășițele doctrinei bisericești a mîntuirii, iar la quakeri chiar botezul și împărtășania.[181] Alături de predestinaționiști, mai ales de calviniștii riguroși, anabaptiștii au împins cel mai departe devalorizarea radicală a tuturor sacramentelor ca mijloace de mîntuire și astfel au dus la o „scoatere a lumii de sub puterea vrăjii" pînă la ultimele ei consecințe. Numai „lumina interioară" a revelației continue făcea posibilă adevărata înțelegere deopotrivă a revelațiilor biblice ale lui Dumnezeu.[182] Pe de altă parte, efectul ei, cel puțin potrivit doctrinei quakerilor, care au dus raționamentul pînă la capăt, putea să se extindă și asupra oamenilor care nu au cunoscut niciodată forma biblică a revelației. Afirmația „extra ecclesiam nulla salus" era valabilă numai pentru biserica *in*vizibilă a celor iluminați de spirit. *Fără* această lumină interioară, omul natural, chiar dacă era călăuzit de rațiunea naturală[183], rămînea om ca o ființă pur carnală, a cărei depărtare de Dumnezeu anabaptiștii, inclusiv quakerii, o simțeau cu și mai multă duritate decît calviniștii. Renașterea, pe de altă parte, pe care o produce spiritul dacă-l *așteptăm* și dacă i ne dedicăm lăuntric, *poate*, fiind generată de Dumnezeu, să ducă la o asemenea înfrîngere deplină a puterii păcatului[184], încît recidivele sau chiar pierderea stării de grație devin practic imposibile, deși, așa cum s-a întîmplat mai tîrziu în metodism, atingerea acestei stări nu era considerată ca o regulă, ci gradul de perfecțiune al fiecăruia se socotea ca fiind supus evoluției. *Toate* comunitățile anabaptiste doreau să fie comunități „pure", în sensul ca toți membrii să se comporte ireproșabil. Desprinderea lăuntrică de lume și de interesele ei și supunerea necondiționată față de dominația lui Dumnezeu care ne vorbește în conștiință erau singurul semn indubitabil al unei renașteri reale, iar conduita corespunzătoare o condiție a mîntuirii. Această îndepărtare

nu putea fi cîștigată, ci era un dar al grației lui Dumnezeu, dar numai cine trăia după conștiința sa se putea considera ca renăscut. În acest sens, „faptele bune" erau „causa sine qua non". Se vede deci: aceste din urmă raționamente ale lui Barclay, de la care nu ne-am îndepărtat, echivalau de fapt cu doctrina reformată și cu siguranță că au fost dezvoltate stînd încă sub influența ascezei calviniste, care a precedat sectele anabaptiste din Anglia și Țările de Jos. Întreaga primă epocă a activității misionare a lui G. Fox a constat în a predica însușirea temeinică și lăuntrică a acesteia.

Dar, din punct de vedere psihologic — dat fiind că predestinarea a fost respinsă — caracterul specific *metodic* al moralității anabaptiste se întemeia mai ales pe ideea „*așteptării* efectului spiritului, care și pînă în zilele noastre marchează caracterul *meeting*-ului quakerist, analizat atît de subtil de Barclay. Scopul acestei așteptări în tăcere ar fi după el depășirea instinctualului și a iraționalului, a pasiunilor și stărilor subiective ale omului „natural". El trebuie să tacă pentru a crea acea profundă liniște a sufletului, singura în care Dumnezeu poate vorbi. Sigur că efectul acestei „așteptări" *se putea* transforma în stări isterice, în credința că ești profet și, atîta timp cît existau speranțe eschatologice, putea provoca o izbucnire de entuziasm chiliastic — așa cum acest lucru e posibil la toate celelalte genuri de pietate fundamentale în mod similar și care s-a realizat în orientarea distrusă la Münster. Dar, o dată cu pătrunderea anabaptismului în viața profesională normală *laică*, ideea că Dumnezeu vorbește numai atunci cînd omul tace însemna evident o educație pentru o *chibzuire* calmă a acțiunilor și pentru orientarea acestora după cercetarea individuală plină de grijă a *conștiinței*.[185] Practica vieții comunităților anabaptiste de mai tîrziu — într-o măsură foarte specifică aceea a quakerilor — și-a însușit acest caracter calm, sobru, prin excelență *conștiincios*. „Scoaterea radicală

a lumii de sub puterea vrăjii" nu admitea alt drum decît asceza laică interioară. Pentru comunitățile care nu doreau să aibă de-a face cu puterea politică și cu activitățile ei, rezulta de aici pătrunderea acestor virtuți ascetice în viața profesională. În timp ce conducătorii celei mai vechi mișcări anabaptiste fuseseră foarte radicali în ceea ce privește îndepărtarea lor de lume, modul de viață strict apostolic *nu* mai era menținut în mod necondiționat pentru *toți* ca necesar pentru dovedirea renașterii începînd chiar cu prima generație. Această generație a avut deja elemente burgheze înstărite. Încă înainte de Menno, care militase fără șovăială pentru virtutea profesională laică și pentru ordinea întemeiată pe proprietatea privată, austeritatea morală a anabaptiștilor s-a îndreptat pe făgașul trasat de etica reformată[186], tocmai *pentru că* evoluția spre forma *ne*laică, monahală a ascezei era refuzată oricui — de pe vremea lui Luther pe care l-au urmat toți anabaptiștii — ca fiind nebiblică și excluzînd sanctificarea prin fapte bune. Totuși — făcînd abstracție de comunitățile semicomuniste, ale perioadei timpurii — nu numai că o sectă anabaptistă (așa-numiții „Tunker", „dunckards", „dompelaers") a respins pînă în zilele noastre orice instrucțiune și orice avut depășind cele necesare subzistenței, ci chiar și la Barclay fidelitatea față de profesie nu este concepută în sens calvinist sau numai luteran, ci mai degrabă tomist, ca o consecință *naturali ratione** inevitabilă a înrădăcinării credinciosului în lume.[187] Dacă aceste concepții au fost afectate de o atenuare similară a concepției calviniste privind profesia, ca în multe din opiniile lui Spener și ale pietiștilor germani, la sectele anabaptiste, pe de altă parte, intensitatea intereselor profesionale economice a fost, prin diferiți factori, considerabil *accentuată*. În primul rînd, datorită refuzului de acceptare a unor posturi de funcționari publici, concepute

* În mod natural.

inițial ca o datorie religioasă rezultînd din îndepărtarea de lume. Acest refuz a continuat să existe chiar și după ce s-a renunțat la el în principiu, în practică, cel puțin la menoniți și la quakeri, ca urmare a refuzului categoric de a utiliza armele și de a presta jurămîntul, deoarece de aici rezulta și o descalificare pentru funcții publice. La toate variantele anabaptiste ea era însoțită de o adversitate certă față de orice fel de stil aristocratic de viață, parțial, ca în cazul calviniștilor, ca urmare a interdicției de preamărire a oricărei ființe pămîntești, parțial datorită unor principii apolitice sau de-a dreptul antipolitice. În felul acesta, întreaga metodică sobră și conștiincioasă a modului de viață anabaptist a fost împinsă pe făgașul vieții profesionale *a*politice. Prin aceasta, imensa importanță pe care doctrina anabaptistă a mîntuirii o acorda controlului prin conștiință ca revelație individuală a lui Dumnezeu a imprimat comportării în viața profesională un caracter a cărui semnificație majoră pentru manifestarea unor laturi fundamentale ale spiritului capitalist o vom cunoaște mai îndeaproape în cele ce urmează, și chiar și atunci numai în măsura în care acest lucru este posibil, fără a discuta ansamblul eticii politice și sociale a ascezei protestante. Pentru a anticipa măcar acest lucru, vom vedea că forma specifică pe care a luat-o[188] asceza laică la anabaptiști, în special la quakeri, și-a găsit expresia, la nivelul de gîndire din secolul al XVII-lea, în confirmarea practică a acelui important „principiu" al „eticii" capitaliste formulat de obicei în cuvintele „honesty is the best policy"*[189], care și-a aflat confirmarea clasică în tratatul mai înainte citat al lui Franklin. Spre deosebire de aceasta, vom lămuri efectele calvinismului mai mult în direcția descătușării energiei privat-economice generate de cîștig: căci în pofida legalității formale a ceea ce este „sfînt", în cele din urmă calviniștii acceptau adesea dictonul lui

---

* Onestitatea este cea mai bună politică.

Goethe: „Der Handelnde ist immer gewissenslos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende."* [190]

Un alt element important care a favorizat intensitatea ascezei laice a confesiunilor anabaptiste nu poate fi nici el discutat în toată amploarea lui decît într-un alt context. Totuși și în privința lui anticipăm unele observații, cu scopul de a justifica modul de prezentare la care am recurs aici. Cu totul intenționat nu am luat deocamdată ca punct de plecare instituțiile sociale obiective ale vechilor biserici protestante și influențele lor etice, în special atît de importanta *disciplină bisericească*, ci efectele pe care aproprierea *subiectivă* a religiozității ascetice de către *individ* era aptă să le exercite asupra modului lui de viață. Și nu pentru că această latură s-a bucurat pînă acum de mai puțină atenție, ci pentru că efectul disciplinei bisericești nu a acționat întotdeauna în aceeași direcție. Controlul polițienesc al bisericii asupra vieții individului, impus în teritoriile în care bisericile calviniste erau biserici de stat, control ce friza Inchiziția, putea să acționeze într-un sens *contrar* eliberării forțelor individuale determinate de aspirația ascetică spre aproprierea mîntuirii prin viață metodică și a și făcut-o uneori. Așa cum reglementarea mercantilistă a statului a putut să cultive industrii, dar nu și, cel puțin nu prin sine însuși, „spiritul" capitalist — pe care acolo unde ea avea un caracter polițienesc-autoritar, îl paraliza pur și simplu —, tot astfel, același efect putea să-și aibă sorgintea și în reglementarea bisericească a ascezei, dacă ea se dezvolta precumpănitor sub supraveghere polițienească. În acest caz, ea constrîngea la un anumit comportament exterior, dar, în anumite împrejurări, paraliza impulsurile subiective pentru un mod de viață metodic. Orice analiză a acestui aspect[191] trebuie să țină seama de marea diferență dintre efectul poliției de moravuri a *bisericilor* de stat, o poliție

---

* Cel ce acționează este întotdeauna lipsit de scrupule, numai cel ce contemplă le are.

autoritară, și cel al poliției de moravuri a *sectelor* bazat pe supunerea de bunăvoie. Faptul că, în principiu, mișcarea anabaptistă în toate variantele sale a creat „secte", și nu „biserici", a favorizat intensitatea ascezei lor, la fel ca și — în măsuri diferite — în cazurile comunităților calviniste, pietiste, metodiste, care *de facto* au fost împinse pe făgașul formării voluntare de comunități.[192]

Acum, după ce în cele de mai sus am încercat să dezvoltăm fundamentarea religioasă a ideii puritane de profesie, urmează să cercetăm efectul ei asupra vieții economice. Cu toate abaterile de detaliu și cu toate deosebirile de accent care se pun la diferitele comunități religioase ascetice pe punctele de vedere decisive pentru noi, s-a dovedit că acestea sînt prezente și eficiente la toate aceste comunități.[193] Dar, pentru a recapitula, în studiul nostru este decisivă la toate variantele concepția care apare tot mereu a „stării de grație" religioasă, tocmai ca o stare (*status*) care îl desprinde pe om de ticăloșia trupului, de „lume".[194] Dar posedarea acestei stări — indiferent de modul de dobîndire a ei potrivit dogmelor variantei respective — putea fi garantată *nu* prin mijloace magic-sacramentale sau datorită ușurării prin spovedanie sau prin fapte pioase izolate, ci numai prin *confirmare*, datorită unei conduite specifice și net diferite de stilul de viață al omului „natural". De aici a urmat pentru individ *imboldul* de a-și *controla metodic* starea de grație a modului de viață și, ca atare, impregnarea acestuia cu *ascetism*. Dar, așa cum am văzut, acest stil de viață ascetic a însemnat o modelare *rațională*, orientată după voința lui Dumnezeu, a întregii existențe. Iar această asceză *nu* mai era *opus supererogationis**, ci o performanță considerată ca fiind cu putință pentru oricine voia să fie sigur de mîntuirea sa. Hotărîtor era faptul că această viață specială a sfinților cerută de religie, diferită de cea „naturală",

* Treabă de supralicitare.

nu se mai desfășura — și acest lucru este decisiv — în afara lumii, în comunități monahale, ci *în* lume și în rînduielile ei. *Raționalizarea* modului de viață în această lume în perspectiva celei de dincolo era efectul *concepției* despre *chemare* a protestantismului ascetic.

Asceza creștină refugiată inițial din lume în singurătate, renunțînd la lume, o stăpînise din mînăstire și prin biserică. În ansamblu ea lăsa cotidianului laic caracterul său natural. Acum ea pășea în viață, trîntea ușa mînăstirii în urma sa și începea să penetreze tocmai viața *de fiecare zi* a lumii cu metodica ei, să transforme această viață într-una rațională în lume și totuși *nu din* această lume sau *pentru* această lume. Cu ce succes — vom încerca să arătăm în cele ce urmează.

2

Pentru a înțelege legăturile dintre reprezentările religioase fundamentale ale protestantismului ascetic și preceptele vieții economice cotidiene, este necesar să cercetăm mai ales acele scrieri teologice despre care putem spune că sînt roadele practicii preoțești. Căci într-o vreme cînd lumea de dincolo reprezenta totul și în care admiterea la împărtășanie determina poziția socială a creștinului, în care intervenția preotului în viața spirituală, în disciplina bisericească și în practică exercita o influență — așa cum ne arată orice privire fugară în colecțiile de „consilia", „casus conscientiae" etc. — pe care noi, oamenii moderni, *pur și simplu* nici nu putem să ne-o *mai închipuim*, forțele religioase care acționează în *această practică* sînt principalii factori care alcătuiesc „caracterul popular".

În acest subcapitol, spre deosebire de celelalte care vor urma, putem aborda protestantismul ascetic ca pe *un* întreg. Dat fiind însă că puritanismul englez derivat din calvinism oferă cea mai consecventă fundamentare a ideii de

profesie, conform principiului nostru punem în centrul considerațiilor noastre pe unul din reprezentanții lui. Richard Baxter se distinge de alți reprezentanți literari ai eticii puritane prin poziția sa eminamente practică și realistă și, în același timp, și prin recunoașterea universală a lucrărilor sale, mereu reeditate și traduse. Presbiterian și apologet al sinoadelor de la Westminster, în același timp — deopotrivă cu cele mai bune spirite ale timpului — depășind treptat dogma calvinismului culminant, adversar lăuntric al uzurpării lui Cromwell, la fel ca al oricărei revoluții, străin de secte și, mai ales, de zelul fanatic al „sfinților", dar de o imensă generozitate față de particularitățile exterioare și obiectiv față de adversar, el și-a căutat cîmpul de activitate în special în direcția promovării practice a vieții morale din punct de vedere religios; fiind unul din preoții cu cel mai mare succes pe care îi cunoaște istoria, el s-a pus prin acest gen de activitate în slujba guvernului parlamentar, la fel ca și a lui Cromwell și a Restaurației[195], pînă ce, sub aceasta din urmă, încă înainte de „Sf. Bartolomeu", s-a retras din funcție. Lucrarea sa *Christian Directory* este compendiul cel mai cuprinzător al teologiei morale puritane, fiind în întregime orientat după experiența practică a propriei sale activități de preot. Pentru comparare ne vom folosi de *Theologische Bedenken* ale lui Spener, în care se prezintă pietismul german, *Apology* a lui Barclay pentru teologia quakerilor și lucrările altor reprezentanți ai eticii ascetice[196], dar din motive de spațiu, pe cît posibil, în note de subsol.[197]

Dacă cercetăm cartea lui Baxter *Saints' Everlasting Rest* și al său *Christian Directory* sau lucrări înrudite ale altora[198], ne surprinde de la prima vedere în judecățile cu privire la bogăție[199] și dobîndirea acesteia sublinierea tocmai a elementelor ebionite din vestirea *Noului Testament*.[200] Ca atare bogăția este o mare primejdie, ispitele sale sînt neîncetate și aspirația la ea[201] nu este numai lipsită de sens față de im-

portanța imensă a împărăției cerești, ci și îndoielnică din punct de vedere moral. Se pare că aici asceza este mult mai categoric îndreptată *împotriva* oricărei aspirații spre dobîndirea unor bunuri pămîntești decît la Calvin, care nu vedea în bogăția preoților nici o piedică în calea eficienței lor. Dimpotrivă, el o considera un spor util al prestigiului, care le permitea să-și investească averile în mod rentabil, cu condiția să fie evitate neplăcerile. Exemplele de condamnare a dorinței de înavuțire din scrierile puritane pot fi date la nesfîrșit și puse în contrast cu literatura din Evul Mediu tîrziu, mult mai lipsită de idei preconcepute în această privință. Și aceste rezerve sînt luate foarte în serios, numai că, la o examinare mai atentă, se remarcă sensul și contextul etic decisiv al acestor exemple. Și anume, ceea ce este realmente reprobabil din punct de vedere moral este *culcatul pe ureche*[202] pe avere, este apoi savurarea bogăției cu consecințele sale — lenevia și poftele trupești — și, mai ales, abaterea de la aspirația spre viața „sfîntă". Deci averea este îndoielnică *numai pentru că ea* implică primejdia acestei trîndăvii. Căci „eterna liniște a sfinților" este numai dincolo. Pe pămînt, pentru a fi sigur de starea sa de grație, omul trebuie „să execute lucrările aceluia care l-a trimis, cît este ziua de mare". Nu tihna și desfătările, ci *numai acțiunea* servește, potrivit voinței clar revelate a lui Dumnezeu, la sporirea gloriei Sale.[203] Ca atare, *pierderea de timp* este primul și în principiu cel mai greu păcat. Durata vieții este infinit de mică și de prețioasă pentru ca ea să „stabilească" vocația proprie. Pierderea de timp prin petreceri, trăncăneli[204], lux[205], chiar și somnul prelungit[206] peste cel necesar menținerii sănătății — 6 pînă la maximum 8 ore — sînt absolut condamnabile din punct de vedere moral.[207] Încă nu se spune ca la Franklin „timpul înseamnă bani", dar teza este valabilă oarecum în sens spiritual. Timpul este infinit de prețios, căci fiecare oră pierdută diminuează lucrul în slujba gloriei lui Dumnezeu.[208]

De aceea și contemplarea pasivă este lipsită de valoare sau chiar condamnabilă, cel puțin atunci cînd are loc în dauna muncii profesionale.[209] Căci este *mai puțin* plăcută lui Dumnezeu decît acțiunea vie a voinței sale în profesie.[210] În plus, pentru ea există zilele de duminică și, după Baxter, întotdeauna aceia care sînt leneși în profesia lor nu au timp nici pentru Dumnezeu în orele închinate Lui.[211]

Astfel, lucrarea de căpetenie a lui Baxter este străbătută de propovăduirea, uneori chiar pătimașă, adeseori repetată, a *muncii* grele, perseverente, fizice sau intelectuale.[212] Două motive acționează aici convergent.[213] În primul rînd, munca este *mijlocul ascetic* verificat, ea fiind apreciată ca atare de biserica Occidentului, în opoziție categorică nu numai față de Orient, ci și față de toate regulile monahale din întreaga lume[214], din timpuri străvechi.[215] Ea este mijlocul specific de prevenire împotriva tuturor ispitelor pe care puritanismul le subsumează noțiunii de *unclean life** și al cărei rol nu este neînsemnat. Asceza sexuală puritană se deosebește de cea monahală numai ca nuanță, nu ca principiu, iar prin faptul că include și viața matrimonială are consecințe mai mari decît prima. Căci și în căsătorie relațiile sexuale nu sînt *decît* mijlocul voit de Dumnezeu pentru sporirea gloriei sale și, ca atare, sînt permise numai potrivit poruncii „creșteți și vă înmulțiți!".[216] La fel ca și împotriva îndoielilor religioase și scrupuloasei autoflagelări, tot astfel și împotriva tentațiilor sexuale se prescrie, pe lîngă o dietă severă, alimentație vegetariană și băi reci, și preceptul: „muncește din greu în profesia ta".[217]

Dar dincolo de toate acestea, munca este în primul rînd un scop *în sine* al vieții, poruncă de la Dumnezeu.[218] Preceptul Sfîntului Pavel „cine nu muncește nu mănîncă" este valabil necondiționat și pentru toată lumea.[219] Absența

---

* Viață necurată.

dorinței de a munci este un simptom al absenței stării de grație.[220]

Apare clar distanțarea de poziția medievală. Toma din Aquino interpretase și el această judecată. Dar, după el[221], munca este necesară numai *naturali ratione* pentru menținerea vieții individului și a comunității. Acolo unde acest scop nu există, încetează și valabilitatea prescripției. Ea se referă numai la specie, nu și la individ. Ea nu se referă la cei care pot trăi din averea lor fără a munci și tot astfel contemplarea ca formă spirituală de activitate în împărăția lui Dumnezeu se situează mai presus decît porunca în interpretarea ei *ad litteram*. În plus, pentru teologia populară, forma supremă de „productivitate" monahală consta în sporirea lui *thesaurus ecclesiae** prin rugăciune și cîntatul în cor. Firește că nu numai aceste încălcări ale obligației etice de a munci sînt excluse la Baxter, ci el insistă asupra principiului că nici bogăția nu eliberează de prescripția aceea necondiționată.[222] Nici cel bogat să nu mănînce fără a munci, deoarece, chiar dacă nu este nevoit să muncească pentru satisfacerea nevoilor sale, rămîne totuși porunca lui Dumnezeu, pe care trebuie s-o respecte la fel ca și cel sărac.[223] Căci providența divină ține la îndemîna oricui, fără nici o deosebire, o vocație, o profesie (*calling*), pe care acesta trebuie să o recunoască și în care va munci, și ea nu este ca în luteranism[224] o misiune căreia trebuie să i te supui și cu care trebuie să te mulțumești, ci o poruncă a lui Dumnezeu dată individului de a lucra spre gloria Sa. Această nuanță aparent minoră a avut ample consecințe psihologice și a fost legată de dezvoltarea acelei interpretări *providențiale* a cosmosului economic, curentă încă în scolastică.

Încă Toma din Aquino, ca și alții, a conceput fenomenul diviziunii muncii și al împărțirii pe profesii a societății, și referirea la el este cea mai comodă, ca emanație di-

* Comoara bisericii.

rectă a planului cosmic al lui Dumnezeu. Dar încadrarea oamenilor în acest cosmos se produce *ex causis naturalibus** și este întîmplătoare („contingent", potrivit uzului lingvistic scolastic). După cum am văzut, pentru Luther încadrarea omului în stările și profesiile date — rezultată din ordinea obiectiv istorică — este o emanație directă a voinței divine și, ca atare, *rămînerea* individului în poziția și în cadrul pe care i le-a indicat Dumnezeu, o obligație religioasă.[225] Aceasta cu atît mai mult cu cît relațiile evlaviei luterane cu „lumea" în general au fost și au rămas din capul locului nesigure. Din sfera de idei ale lui Luther, care nu a abandonat niciodată indiferența paulină față de lume, nu se puteau extrage principii etice pentru modelarea lumii și, ca atare, această obligație trebuie luată așa cum era și numai ea putea fi declarată obligație religioasă. — De altă natură este modul în care se nuanțează caracterul providențial al jocului intereselor privat-economice în concepția puritană. Potrivit schemei puritane interpretate pragmatic, scopul providențial al împărțirii pe profesii se recunoaște după *roadele* ei. Baxter se lansează frecvent în considerații asupra lor care în mai multe privințe amintesc direct de cunoscuta apoteoză a diviziunii muncii a lui Adam Smith.[226] Specializarea profesiilor conduce, dat fiind că ea face posibilă sporirea îndemînării (*skill*) muncitorului, la creșterea cantitativă și calitativă a randamentului muncii și, ca atare, slujește binele comun (*common best*), identic cu binele unui număr cît mai mare de oameni. Dacă pînă aici motivarea este pur utilitară și perfect înrudită cu unele concepții răspîndite în literatura laică a timpului[227], influența caracteristic puritană transpare în momentul în care Baxter pune în fruntea explicațiilor sale următoarea motivare: „În afara unei profesii stabile, munca pe care o face un om este una ocazională, intermitentă și el petrece mai mult timp în lîn-

* Din cauze naturale.

cezeală decît în muncă", precum și în momentul în care trage următoarea concluzie: „Și el (muncitorul de profesie) își va face treaba *în ordine*, pe cînd un altul se află într-o permanentă zăpăceală și munca lui nu cunoaște nici loc, nici timp[228] ... de aceea o profesie statornică (*certain calling*, în alte locuri *stated calling*) este cea mai bună pentru oricine." Munca intermitentă pe care este nevoit să o presteze muncitorul cu ziua este o stare intermediară, adesea inevitabilă, dar întotdeauna nedorită. După cum am văzut, viața celui „fără profesie" este lipsită de caracterul sistematic-metodic pe care îl cere asceza laică. Și potrivit eticii quakerilor, viața profesională a omului ar trebui să fie o practicare neîncetată a virtuții ascetice, o confirmare a stării sale de grație prin *conștiinciozitatea* sa care se manifestă prin grija[229] și metoda cu care își exercită el profesia. Dumnezeu nu cere muncă în sine, ci o muncă profesională rațională. Ideea puritană de profesie pune tot mereu accentul pe acest caracter metodic al ascezei profesionale, nu, ca la Luther, pe mulțumirea cu destinul dat de Dumnezeu.[230] De aceea, nu numai că se dă un răspuns afirmativ fără rezerve la întrebarea dacă cineva are voie să combine mai multe *callings* — dacă aceasta este spre binele general sau spre binele personal[231], dacă nu dăunează nimănui și dacă nu se ajunge la situația în care respectivul devine neconștiincios* (*unfaithful*) într-una din profesiile combinate. Nici *schimbarea* profesiei nu este privită ca fiind reprobabilă ca atare, dacă nu este făcută cu frivolitate, ci pentru a îmbrățișa o profesiune mai plăcută lui Dumnezeu[232], adică — în conformitate cu principiul general — mai utilă. Mai întîi, este drept că utilitatea unei profesii și faptul de a fi plăcută lui Dumnezeu se apreciază în primul rînd după criterii morale și apoi după acelea ale importanței bunurilor produse pentru „comunitate", dar urmează și

---

* În textul original: „ungewissenhaft", p. 175 (n. ed.).

un al treilea criteriu, firește cel mai important din punct de vedere practic: „profitabilitatea" din punctul de vedere al economiei private.[233] Fiindcă dacă acel Dumnezeu pe care puritanii Îl văd activ în toate evenimentele vieții oferă unuia dintre ai Săi o șansă de cîștig, nu se poate ca El să nu aibă o intenție. Ca atare, creștinul evlavios trebuie să urmeze această chemare trăgînd un folos de pe urma ei.[234] „Dacă Dumnezeu vă arată un drum pe care fără pierdere pentru sufletul vostru sau pentru alții *puteți cîștiga* legal *mai mult* decît pe un alt drum și refuzați acest lucru și urmăriți drumul aducător de cîștig mai puțin, atunci acționați *împotriva unuia din scopurile chemării voastre* (calling), *refuzați să fiți administratorul* (stewart) *lui Dumnezeu* și să primiți darurile Sale pentru a le putea folosi pentru El dacă vi le-ar cere. Nu pentru plăcerile trupului și pentru păcat, *ci pentru Dumnezeu aveți voie să munciți pentru a fi bogați*."[235] Bogăția este dăunătoare numai cînd se cade în ispita lenevieì și lîncezelii și a plăcerilor unei vieți păcătoase, cînd se aspiră la ea numai pentru a putea trăi mai tîrziu fără griji și în delectare. Dar, ca exercitare a datoriei profesionale, năzuința spre bogăție este nu numai permisă moral, ci și de-a dreptul imperativă.[236] Parabola cu servitorul alungat pentru că nu a dat cu camătă lira ce i se încredințase părea să exprime în mod direct această idee.[237] A voi să fii sărac — s-a argumentat adeseori — este același lucru cu a voi să fii bolnav[238], lucru reprobabil ca încercare de sanctificare prin fapte bune și păgubitor pentru gloria lui Dumnezeu. Și, în fine, pentru un om apt de muncă cerșetoria este nu numai păcatul lenevieì, ci și, după cuvîntul apostolului, un păcat împotriva iubirii aproapelui.[239]

După cum accentuarea sensului ascetic al unei profesii stabile îi transformă din punct de vedere etic pe *specialiștii* moderni, tot astfel se transformă prin interpretarea providențială a șanselor de profit omul *de afaceri*.[240] Asceza detestă în egală măsură indolența distinsă a seniorului,

ca și parvenitismul mitocanului. În schimb, o rază caldă a aprobării etice îl luminează pe burghezul sobru care s-a ridicat prin forțe proprii[241]; „God blesseth his trade"* este o expresie curentă pentru acei sfinți[242] care au urmat cu succes poruncile divine, iar întreaga forță a lui Dumnezeu din *Vechiul Testament* care răsplătește pe ai săi tocmai în viața *aceasta* pentru evlavia lor[243] trebuia să aibă un efect similar pentru puritanul care, urmînd sfatul lui Baxter, își controla propria stare de grație prin comparație cu starea sufletească a eroului biblic[244], interpretînd enunțurile *Bibliei* ca „pe niște paragrafe ale unui cod de legi". În sine, enunțurile *Vechiului Testament* nu erau chiar lipsite de ambiguitate. Am văzut că, din punct de vedere lingvistic, Luther a folosit conceptul de *Beruf* în sens laic mai întîi în traducerea unui pasaj din *Isus, fiul lui Sirah*. Dar, prin toată atmosfera de care este pătrunsă, cartea *Isus, fiul lui Sirah* aparține, în pofida influențelor elenistice, părților cu aspect tradiționalist ale *Vechiului Testament* (extins). Este caracteristic faptul că pînă și în prezent această carte pare că se bucură de o popularitate deosebită la țăranii germani luterani[245], după cum rădăcinile luterane ale unor largi curente din pietismul german se manifestă, de obicei, prin preferința față de *Isus, fiul lui Sirah*.[246] Puritanii au respins apocrifele ca nefiind inspirate, conform distincției lor categorice între divin și omenesc.[247] Cu atît mai puternic a fost efectul *Cărții lui Iov*, dintre cărțile canonice, prin combinația dintre glorificarea măreției absolut suverane a lui Dumnezeu, situată mai presus de orice apreciere omenească, atît de înrudită cu concepțiile calviniste, și certitudinea care reapare în partea finală, secundară pentru Calvin, dar atît de importantă pentru puritani, că Dumnezeu obișnuiește să-i binecuvînteze pe ai Lui (în *Cartea lui Iov*: numai!) în viața aceasta, inclusiv din punct de vedere material.[248] Cvietis-

* Dumnezeu să-i binecuvînteze comerțul.

mul oriental, care se simte în versurile cele mai pline de atmosferă ale psalmilor și în *Pildele lui Solomon*, a fost escamotat prin interpretare, la fel cum a procedat Baxter cu coloratura tradiționalistă a pasajului ce a inspirat noțiunea de profesie (vocație) din Epistola întîi către Corinteni. În schimb, s-a pus cu atît mai mult accentul pe pasajele din *Vechiul Testament* care preamăresc *legalitatea formală* ca semn caracteristic al unui mod de viață plăcut lui Dumnezeu. Teoria după care legea mozaică și-ar fi pierdut valabilitatea prin *Noul Testament* numai în măsura în care ea conține reguli ceremoniale și determinate istoric pentru poporul evreu, altfel însă și-ar fi păstrat[249] valabilitatea pe care o avusese dintotdeauna ca expresie a lui *lex naturae*, a permis eliminarea unor prescripții care pur și simplu sînt incompatibile cu viața modernă, lăsînd totuși cale liberă[250] puternicei amplificări a spiritului de legalitate încrezătoare în sine și lucidă, proprie ascezei laice a acestui protestantism, prin numeroasele trăsături înrudite ale moralității din *Vechiul Testament*. Deci dacă, așa cum au făcut în repetate rînduri contemporanii, ca și autorii mai recenți, atmosfera etică dominantă a protestantismului englez este numită „English Hebraism"[251], acest lucru, corect înțeles, este adevărat. Numai că, procedînd astfel, nu trebuie să ne gîndim la evreii palestinieni din timpurile în care au apărut scrierile *Vechiului Testament*, ci la evreime, așa cum s-a format ea treptat, sub influența multor secole de educație formal-legală și talmudică și chiar și atunci trebuie să fim extrem de prudenți cu paralelele. Atmosfera în general îndreptată spre o evaluare imparțială a vieții ca atare a vechilor evrei era foarte îndepărtată de specificul puritanismului. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că tot atît de diferită față de puritanism a fost etica economică a evreimii medievale și moderne în ceea ce privește caracteristicile de care a depins poziția fiecăreia din ele în evoluția *ethosului* capitalist. Iudaismul s-a situat de partea capita-

lismului „aventurier" orientat spre politică și speculații: *ethosul* său a fost, într-un cuvînt, acela al unui *paria*-capitalism. Puritanismul a fost purtătorul *ethosului* unei *activități* burgheze raționale și al organizării raționale a *muncii*. El a preluat din etica evreiască numai ceea ce intra în acest cadru.

Consecințele caracterologice ale impregnării vieții cu normele *Vechiului Testament* — un obiectiv atrăgător care însă nu e atins nici măcar pentru evreime[252] — nu ar putea fi abordate în cadrul acestui studiu. În afară de relațiile sugerate pentru a aprecia întreaga grație lăuntrică a puritanului, trebuie să mai avem în vedere că la el credința de a fi poporul ales al lui Dumnezeu[253] a cunoscut o renaștere grandioasă. După cum chiar și blîndul Baxter mulțumește lui Dumnezeu că a făcut ca el să vină pe lume în Anglia și în biserica cea adevărată și în nici o altă parte, tot astfel a pătruns această gratitudine pentru caracterul ireproșabil propriu, datorat milei lui Dumnezeu, întreaga atmosferă a vieții[254] burgheziei puritane determinînd caracterul ferm și corect din punct de vedere formal specific reprezentanților epocii eroice a capitalismului.

Acum încercăm să ne clarificăm în mod special acele puncte în care concepția puritană cu privire la profesie și condiția unui mod de viață ascetic au trebuit să influențeze *direct* evoluția stilului de viață capitalist. După cum am văzut, asceza s-a îndreptat cu toată puterea împotriva unui singur lucru: savurarea spontană a vieții și a bucuriilor pe care ea le putea oferi. Această caracteristică își găsește expresia cea mai pregnantă în lupta legată de *Book of Sports*[255] pe care Iacob I și Carol I au ridicat-o la rangul de lege, cu intenția expresă a combaterii puritanismului, ultimul poruncind ca ea să fie citită din toate amvoanele. Dacă puritanii au combătut furioși dispoziția regelui ca duminica anumite petreceri populare să fie permise legal, în afara timpului rezervat slujbei religioase, ceea ce i-a re-

voltat *nu* a fost numai perturbarea liniștii sabatice, ci toată abaterea intenționată de la modul de viață ordonat al sfinților. Și dacă regele a amenințat cu pedeapsă grea orice atac asupra legalității acelor *sports*, scopul era tocmai de a înfrînge caracterul *ascetic primejdios pentru stat*, pentru că era *antiautoritar*. Societatea monarhist-feudală i-a apărat pe „petrecăreți" împotriva moralei burgheze pe cale de apariție și a conventiculelor ascetice antiautoritare, la fel cum astăzi societatea capitalistă îi protejează pe cei „dornici de muncă" împotriva moralei de clasă a muncitorilor și a sindicatelor ostile autorității. Față de aceasta, puritanii respectau specificul cel mai important: principiul modului de viață ascetic. De altfel, aversiunea puritanismului față de sport nici măcar la quakeri nu era pur și simplu principială. Condiția era ca el să servească un scop rațional: refacerea forțelor necesare pentru exercitarea muncii fizice. Devenea însă suspect de îndată ce era considerat ca mijloc de descărcare a unor instincte nestăpînite, iar în momentul în care ajungea un pur mijloc de distracție și, mai cu seamă, dacă trezea ambiția de competiție atletică, instinctele brute sau dorința nerațională de a pune rămășaguri, era bineînțeles de-a dreptul condamnabil. Plăcerea *instinctuală* a vieții, care distrage în egală măsură de la munca profesională, ca și de la preocupările religioase, se situa în contradicție cu asceza rațională, indiferent dacă ea se prezenta sub forma „sportului seniorial" sau sub cea a frecventării localurilor de dans sau a cîrciumilor de către omul de rînd.[256]

Ca atare, și atitudinea față de bunurile culturale care nu implicau o evaluare religioasă directă era neîncrezătoare și ostilă. Nu pentru că idealul de viață al puritanismului ar fi fost îngustimea de spirit obscură și plină de dispreț față de cultură. Tocmai opusul este valabil cel puțin pentru știință — cu excepția detestatei scolastici. Cei mai mari reprezentanți ai mișcării puritane sînt adînc ancorați

în cultura Renașterii: predicile aripii presbiteriene a mișcării sînt impregnate de clasicisme[257] și chiar și cele ale radicalilor, cu toate că se împiedicau tocmai de ea, nu disprețuiesc totuși o astfel de erudiție în polemica teologică. Poate că nici o țară n-a fost vreodată atît de bogată în *graduates* ca Noua Anglie în primii săi ani de existență. Satirizarea adversarului, de exemplu, *Hudibras* a lui Butler, începe tocmai cu erudiția de cabinet și cu dialectica savantă a puritanilor. Aceasta se datorează *parțial* aprecierii religioase a cunoștințelor, care rezulta din poziția față de *fides implicita** catolică. — Lucrurile se schimbă însă în momentul în care intrăm în domeniul literaturii neștiințifice și cu atît mai mult în cel al artelor frumoase.[258] E adevărat că aici asceza s-a așternut ca o brumă peste viața voioasă a bătrînei Anglii. Au fost afectate nu numai serbările laice. Ura furibundă a puritanilor față de orice sugera *superstition,* față de toate reminiscențele de mîntuire prin magie sau sacramente a persecutat sărbătorirea creștinească a Crăciunului în aceeași măsură ca și armindenul[259] și nevinovatul exercițiu artistic bisericesc. Că în Olanda a rămas loc[260] pentru o mare artă adesea viguros realistă nu face decît să demonstreze cum monopolul reglementării moravurilor manipulate autoritar după aceste orientări nu a putut să fie unul total din cauza influenței Curții și a stării suveranilor (o pătură de *rentieri*), dar și datorită bucuriei de a trăi a micilor burghezi îmbogățiți, după ce scurta domnie a teocrației calviniste s-a dizolvat într-o viață bisericească de stat lucidă și astfel, o dată cu aceasta, calvinismul și-a pierdut considerabil puterea de atracție prin asceză.[261] Pentru puritani teatrul era condamnabil.[262] Prin eliminarea strictă a erotismului și a nudității din sfera posibilului, atitudinea mai radicală din literatură și artă nu a putut rezista. Noțiuni ca „idle talk", „superfluities"[263], „vain ostentation" —

* Implicarea credinței.

toate semnificînd un comportament nerațional, lipsit de scop, ca atare neascetic și mai ales servind nu gloria lui Dumnezeu, ci pe cea a omului — erau imediat folosite pentru a favoriza în mod hotărît utilitatea sobră în detrimentul motivelor artistice. În cel mai înalt grad acest lucru era valabil în privința podoabelor, de exemplu a vestimentației.[264] Acea viguroasă tendință de uniformizare a stilului de viață, care astăzi stă la baza interesului capitalist al standardizării producției[265], își avea atunci temeiul ideal în respingerea „idolatrizării trupului"[266]. Sigur însă, nu trebuie să uităm că puritanismul îmbrățișa un univers de contradicții, că simțul instinctiv pentru magnificul atemporal în artă se bucura de o considerație mai înaltă la conducătorii săi decît în „pofta de viață" a „cavalerilor"[267] și că un geniu unic precum Rembrandt, de oricît de puțină îndurare s-ar fi bucurat „comportamentul" său în ochii Dumnezeului puritan, în ceea ce privește orientarea creației sale a suferit puternica influență a mediului său sectant.[268] Dar prin aceasta imaginea de ansamblu nu se schimbă cu nimic în afară de viguroasa interiorizare a personalității care a putut să aducă cu sine și să determine realmente dezvoltarea climatului de viață puritan și de care a beneficiat mai mult literatura, dar și aceasta abia la generațiile ulterioare.

Fără a putea să ne oprim aici mai îndeaproape asupra analizei influențelor puritanismului în toate aceste direcții, explicităm doar faptul ca bucuria legitimă pe care o dau bunurile culturale destinate plăcerilor pur estetice și sportive întîlnește mereu *o* limită caracteristică: ele *nu trebuie să coste nimic*. Omul nu este decît administratorul bunurilor care i-au fost date prin mila lui Dumnezeu, el trebuie, la fel ca și servitorul din *Biblie*, să dea socoteală[269] de fiecare bănuț care i s-a încredințat și cheltuirea lui într-un scop care nu este destinat gloriei lui Dumnezeu, ci plăcerii proprii, este cel puțin condamnabilă.[270]

Cine n-a întîlnit chiar și în zilele noastre reprezentanți ai acestei concepții?[271] Ideea *datoriei* omului față de avutul care i-a fost încredințat, căruia el i se supune ca administrator prestator de servicii sau chiar ca „mașină de cîștigat bani“ apasă ca o povară grea asupra vieții. Cu cît avutul crește, cu atît mai apăsător devine sentimentul de răspundere pentru acest avut — dacă starea de spirit ascetică se verifică — de a-l menține neștirbit spre gloria lui Dumnezeu și de a-l înmulți prin muncă neobosită. Geneza unora din aspectele acestui stil de viață se află încă în Evul Mediu, ca și a altor componente ale spiritului capitalist modern[272], dar baza sa etică consecventă nu și-a găsit-o decît în etica protestantismului ascetic. Importanța sa pentru dezvoltarea capitalismului este evidentă.[273]

Această asceză protestantă laică — pesemne că așa putem rezuma cele spuse pînă aici — a acționat deci cu toată puterea împotriva plăcerii nestăvilite de a poseda; ea frîna *consumul*, în special pe cel de lux. În schimb, ea a avut ca efect psihologic eliberarea dorinței de a dobîndi bunuri de inhibițiile eticii tradiționaliste. Asceza zdrobește cătușele dorinței de cîștig, nu numai legalizînd-o, ci (în sensul prezentării noastre) privind-o ca pe una voită de Dumnezeu. Așa cum depune mărturie clară alături de puritani și Barclay, marele apologet al quakerilor, lupta împotriva poftei trupești și a atașamentului față de bunurile pămîntești *nu* a fost o luptă împotriva *cîștigului* rațional, ci împotriva utilizării neraționale a bunurilor. Dar aceasta constă în primul rînd în predilecția pentru condamnabilele[274] forme *ostentative* ale luxului atît de apropiate sensibilității feudale, în locul utilizării raționale și dorite de Dumnezeu a averii pentru scopurile vieții individului și comunității. Ea nu urmărea să-l constrîngă pe omul bogat la *mortificare*[275], ci la utilizarea averii sale pentru lucruri *utile* din punct de vedere *practic*. Ideea de *confort* implică în mod caracteristic scopurile de utilizare permise din punct de vedere etic și,

firește, nu este o întîmplare faptul că dezvoltarea stilului de viață pe care îl implică acest concept a fost observată cel mai devreme și cel mai clar tocmai la reprezentanții cei mai consecvenți ai acestei concepții despre viață, la quakeri. Strălucirii și sclipirilor luxului cavaleresc care, așezat pe o bază economică șubredă, preferă eleganța uzată cumpătării sobre, ei i-au opus ca ideal tihna curată și solidă a *home*-ului burghez.[276]

Din punctul de vedere al *producerii* bogăției private, asceza a luptat împotriva injustiției, ca și împotriva lăcomiei pur *instinctuale*, căci pe aceasta o repudiau ca pe o *covetousness**, ca *mamonism* etc., adică aspirația la bogăție în scopul final de *a fi* bogat. Căci averea ca atare era o ispită. Dar aici asceza era forța „care dorește mereu binele și creează mereu răul", adică răul pe care îl „creează" în sensul său: averea și tentațiile sale. Căci ea nu numai că vedea, la fel ca *Vechiul Testament* și în deplină analogie cu evaluarea etică a „faptelor bune", în năzuința la bogăție ca *scop* acea culme a ceea ce trebuie condamnat, ci vedea binecuvîntarea lui Dumnezeu în dobîndirea bogăției ca *rod* al muncii profesionale. Ceea ce era însă mult mai important, evaluarea religioasă a muncii profesionale neobosite, stăruitoare, sistematice, laice, drept mijloc ascetic suprem și, în același timp, drept confirmarea cea mai sigură și mai vădită a omului renăscut și a autenticității credinței sale, trebuia să fie *cea mai puternică* pîrghie posibilă a expansiunii acelei concepții despre viață pe care am numit-o aici „spirit" al capitalismului.[277] Iar dacă facem *combinația* între restrîngerea consumului și descătușarea năzuinței spre cîștig, rezultatul exterior e ca și dat: *formarea de capital* prin *constrîngerea ascetică de a face economii*.[278] Frînarea consumării a ceea ce s-a cîștigat trebuia să vizeze utilizarea productivă drept capital *investit*. Firește că în cifre, forța acestui efect nu suportă nici un fel de determinare exactă. În Noua

* Zgîrcenie.

Anglie această interdependență s-a relevat într-un mod atît de palpabil, încît nu a scăpat nici ochiului unui istoric eminent ca Doyle.[279] Dar și în Olanda, care a fost strict dominată de calvinism numai 7 ani, în cercurile mai riguroase din punct de vedere religios, simplitatea accentuată a vieții, concomitent cu achiziționarea de bogății enorme, a dus la o pătimașă și excesivă acumulare de capital.[280] Este evident că ulterior tendința care a existat în toate timpurile și pretutindeni, resimțită la noi și astăzi, spre „aristocratizarea" averilor burgheze a fost sensibil frînată de antipatia puritanismului față de formele de viață feudale. Unii autori mercantiliști englezi din secolul al XVII-lea au explicat superioritatea puterii capitalului olandez asupra celui englez prin aceea că acolo averile nou dobîndite nu erau investite în mod regulat în pămînt și nu s-a căutat aristocratizarea prin trecerea la obiceiuri de viață feudale — căci acest lucru este important, nu numai cumpărarea pămîntului ca atare — și astfel nu au fost sustrase valorificării capitaliste.[281] Aprecierea *agriculturii* de către puritani ca fiind o activitate lucrativă deosebit de importantă care sporea mult evlavia (de exemplu, la Baxter) nu se referea la *landlord*, ci la *yeoman* și la fermier, iar în secolul al XVIII-lea nu la *iuncher*, ci la *agricultorul* „rațional".[282] Începînd cu secolul al XVII-lea, societatea engleză este scindată între „mica nobilime rurală" purtătoare a tradiției „voioasei Anglii de odinioară" și cercurile puritane a căror putere socială oscilează considerabil.[283] Ambele caracteristici, aceea a unei neslăbite și naive bucurii a vieții și a unei stăpîniri de sine strict reglementate și reținute, însoțite de o convențională legătură etică, sînt alăturate și astăzi în imaginea „caracterului popular" englez.[284] Tot astfel, vechea istorie a colonizării nord-americane este străbătută de contrastul puternic dintre „adventurers" care cu forța de muncă a „indented servants"* organizează plantații și aspiră să tră-

* Servitori tocmiți.

iască la fel ca niște seniori, împotriva mentalității specific burgheze a puritanilor.[285]

În toate împrejurările, în cercurile supuse puterii concepției despre viață a puritanilor, aceasta a favorizat tendința spre un mod de viață burghez, *rațional* din punct de vedere economic, ceea ce este, firește, mult mai important decît simpla favorizare a formării capitalului. Această concepție era principalul și mai ales singurul purtător consecvent al acestui mod de viață. Concepția puritană a stat lîngă leagănul „omului economic“ modern. Sigur că aceste idealuri de viață puritane au eșuat la o încercare prea grea prin „tentațiile“ bogăției bine cunoscute puritanilor înșiși. De regulă găsim adepți autentici ai spiritului puritan în rîndurile păturilor *în curs de ascensiune*[286] ale micilor burghezi și fermieri, iar pe *beati possidentes**, chiar printre quakeri, adeseori gata să-și renege vechile idealuri.[287] Același destin l-a avut și asceza laică anterioară: asceza monahală din Evul Mediu. După ce economia rațională și-a manifestat întreaga eficiență aici în locul în care viața era strict reglementată și consumul riguros controlat, averea acumulată se risipea fie direct, cum s-a întîmplat în perioada premergătoare schismei — căzînd pradă aristocratizării —, fie trebuia să se intervină cu una din numeroasele „reforme“ pentru a menține disciplina mînăstirească aflată în pericol de a se destrăma. Întreaga istorie a ordinelor, cu reglementările lor, a fost într-un anumit sens o luptă mereu reluată împotriva efectului secularizator al proprietății. Același lucru este valabil la o scară mult mai mare și pentru asceza laică a puritanismului. Puternicul *revival* al metodismului care precedă înflorirea industriei engleze către sfîrșitul secolului al XVIII-lea poate fi comparat foarte bine cu o reformă la nivelul unei mînăstiri. De la John Wesley reproduc aici un pasaj[288] care s-ar potrivi foarte bine

---

* Fericiți posesori.

ca moto la tot ceea ce s-a spus pînă acum. Căci acest pasaj ne arată cum căpeteniile orientărilor ascetice înțelegeau limpede conexiunile evocate aici, aparent atît de paradoxale, chiar în sensul prezentat aici.[289] El scrie:

„Mi-e teamă că oriunde a crescut bogăția, sentimentul religios s-a micșorat în aceeași măsură. De aceea, nu văd cum s-ar putea ca, potrivit firii lucrurilor, o trezire a unei credințe autentice să fie de lungă durată. Căci religia *trebuie* să producă hărnicie (*industry*), cît și spirit de economie, de cumpătare (*frugality*), iar acestea nu pot genera nimic altceva decît bogăție. Dar dacă bogăția crește, cresc și orgoliul, patima și dragostea de cele laice în toate formele lor. Cum ar fi cu putință ca metodismul, adică o religie a inimii, chiar dacă acum ea înflorește ca un arbore verde, să rămînă mereu în această stare? Pretutindeni metodiștii sînt harnici și economi. Ca atare, averile lor cresc. De aceea le sporesc în mod corespunzător orgoliul, patima, dorința de desfătări trupești și laice și de o viață plină de trufie. Astfel, forma religiei rămîne, dar spiritul ei se pierde treptat. Oare nu există nici o cale de a împiedica declinul religiei curate? Nu-i putem împiedica pe oameni să fie harnici și economi. *Trebuie să-i îndemnăm pe toți creștinii să cîștige cît pot și să economisească atîta cît pot, adică, în cele din urmă, să se îmbogățească.*" (Urmează îndemnul ca aceia care „cîștigă cît pot și economisesc cît pot" să facă și „tot ce pot" pentru a-și spori grația pentru a aduna o comoară în ceruri.) — După cum se vede, e vorba de legătura discutată aici, pînă în cele mai mici amănunte.[290]

După cum spune Wesley, viguroasele mișcări religioase, a căror importanță pentru dezvoltarea *economică* a constat în primul rînd în efectele *educației* ascetice, și-au etalat efectul *economic* în toată amplitudinea, de obicei abia după ce apogeul entuziasmului *pur* religios fusese depășit, după ce tensiunea căutării împărăției cerurilor a început să se dizolve treptat într-o sobră virtute profesională, după ce

rădăcina religioasă s-a uscat treptat, cedînd locul utilitarului pămîntesc — cînd, pentru a vorbi în cuvintele lui Dowden, în fantezia populară *Robinson Crusoe, omul economic, izolat*, care pe lîngă toate mai face și muncă de misionar[291], în loc să aspire lăuntric, în singurătatea sa, la împărăția cerurilor, a luat locul „pelerinului" lui Bunyan alergînd prin *Bîlciul deșertăciunilor*. Dacă mai tîrziu principiul: „to make the best of *both* worlds" a dobîndit o poziție dominantă, conștiința curată, după cum a remarcat și de data aceasta Dowden, trebuia, în sfîrșit, să devină pur și simplu un mijloc pentru o viață burgheză confortabilă, așa cum își găsește expresia atît de frumos acest lucru în proverbul german despre „perna moale". Acea epocă a secolului al XVII-lea, animată sub aspect religios, a lăsat moștenire succesoarei sale utilitare o conștiință extraordinar de bună, putem spune fără șovăială: *fariseic* de bună, în ceea ce privește cîștigarea banilor, dacă aceasta avea loc altfel numai într-un cadru legal. Principiul „Deo placere vix potest" fusese abandonat.[292] A apărut *o etică profesională* specific *burgheză*. Întreprinzătorul burghez, avînd conștiința că se bucură de toată grația lui Dumnezeu și că este vizibil binecuvîntat de acesta, putea, dacă nu depășea limitele corectitudinii formale și morala sa era ireproșabilă și dacă modul în care își folosea bogăția nu era condamnabil, să-și urmărească interesele de cîștig și era chiar *recomandabil* s-o facă. La aceasta se adaugă faptul că puterea ascezei religioase îi punea la dispoziție muncitori sobri, meticuloși, extraordinar de capabili și atașați muncii pe care o considerau drept scopul vieții lor, voit de Dumnezeu.[293] Tot ea îi mai furniza asigurarea liniștitoare că distribuția inegală a bunurilor în această lume este o operă cu totul specială a providenței divine, care prin aceste deosebiri, la fel ca și prin grația particulară, își urmărește scopurile tainice necunoscute nouă.[294] Chiar lui Calvin îi aparține enunțul citat frecvent, potrivit căruia numai dacă

„poporul", adică masa muncitorilor și meșteșugarilor, va fi menținut în sărăcie, el va rămîne ascultător față de Dumnezeu.[295] Olandezii (Pieter de la Cour și alții) au „secularizat" acest enunț pînă într-acolo, încît să spună că masa de oameni *ar lucra* numai atunci cînd este mînată de nevoi și această formulare e unul din laitmotivele economiei capitaliste, care s-a transformat apoi în multiplele teorii cu privire la „productivitatea" salariilor scăzute. Și aici latura utilitară s-a insinuat în idee o dată cu veștejirea rădăcinii sale religioase, exact după schema pe care am observat-o de atîtea ori. Etica medievală nu numai că nu a interzis cerșitul, ci, dimpotrivă, prin cultivarea ordinelor cerșetorilor, l-a glorificat pur și simplu. Dînd celor bogați prilejul pentru fapte bune prin pomeni, chiar și cerșetorii laici au fost uneori considerați drept „stare" și tratați ca atare. Chiar și etica socială anglicană din vremea dinastiei Stuart se situa, lăuntric, foarte aproape de această atitudine. Colaborarea la acea dură legislație engleză cu privire la asistența săracilor a fost rezervată ascezei puritane care în această privință a determinat o schimbare radicală. Și ea a putut să realizeze acest lucru, deoarece sectele protestante și comunitățile strict puritane în general *nu au cunoscut* realmente cerșetoria în interiorul lor.[296]

Pe de altă parte însă, privită de cei din tabăra opusă, aceea a muncitorilor, varianta zinzendorfiană a pietismului i-a glorificat pe muncitorii fideli profesiei lor, care nu căutau cîștigul, ci trăiau asemenea apostolilor.[297] La început, astfel de concepții, sub o formă și mai radicală, erau răspîndite în rîndurile anabaptiștilor. Firește că acum întreaga literatură ascetică de aproape *toate* confesiunile este impregnată de ideea că o muncă fidelă chiar și cu simbrii mai mici pentru aceia cărora viața nu le-a dat nici o altă șansă este extem de plăcută lui Dumnezeu. În *această* privință, asceza protestantă ca atare nu a adus nici o inovație. Dar ea nu numai că a adîncit la maximum acest punct de ve-

dere, ci a creat pentru această normă ceea ce în cele din urmă era *important* pentru efectul său: *impulsul* psihologic prin conceperea acestei munci ca *vocație*, ca cel mai bun, adeseori în ultimă analiză ca *singurul* mijloc de a fi sigur de starea de grație.[298] Pe de altă parte, ea a legalizat exploatarea acestei dorințe specifice de a munci, interpretînd drept „vocație" și cîștigul în bani al întreprinzătorului.[299] Este evident cît de puternică a fost năzuința *exclusivă* către împărăția cerească prin îndeplinirea obligației de muncă vocațională și stricta asceză pe care disciplina confesională a impus-o tocmai claselor paupere, în ceea ce privește promovarea „productivității" muncii în sensul capitalist al cuvîntului. Tratarea muncii drept „profesie" a devenit tot atît de caracteristică pentru muncitorul modern, ca și interpretarea corespunzătoare a cîștigului pentru întreprinzător. Atunci cînd un observator anglican atît de fin cum a fost Sir William Petty a explicat puterea economică a Olandei în secolul al XVII-lea prin faptul că acolo deosebit de numeroșii *dissenters* (calviniștii și baptiștii) erau oameni care își priveau „munca și hărnicia în meserie ca pe o datorie față de Dumnezeu", aceasta nu constituia decît o reflectare a acestei stări de fapt nouă atunci. Puritanismul, ai cărui reprezentanți erau solidari în ostilitatea lor pătimașă față de *acest* gen de capitalism privilegiat de către stat, cel comercial, cel bazat pe rețeaua de lucrători la domiciliu și cel colonial, opunea organizării sociale „organice" în acea variantă fiscal-monopolistă pe care ea o adoptase în anglicanismul din timpul Stuarților, în speță în concepțiile lui Laud, opunea acestei alianțe dintre stat și biserică cu „monopoliștii" pe fondul unei infrastructuri creștin-sociale — impulsurile individualiste ale cîștigului rațional și legal pe baza aptitudinilor și inițiativei proprii. Acestea au avut o contribuție hotărîtoare la crearea industriilor care s-au format fără concursul autorităților, în parte în po-

fida și împotriva autorităților publice, în timp ce industriile monopoliste de stat privilegiate din Anglia au dispărut în curînd cu desăvîrșire.[300] Puritanii (Prynne, Parker) au respins orice apropiere de „curteni și de făuritorii de proiecte" capitaliste de anvergură, pe care îi considerau o clasă suspectă din punct de vedere etic, fiind mîndri de morala comercială burgheză proprie, superioară, care ar constitui adevăratul motiv al persecuțiilor la care ei erau supuși de către acele cercuri. Încă Defoe considera că lupta împotriva opozanților putea să fie cîștigată prin boicotarea cambiilor bancare și prin retragerea depunerilor. În foarte mare măsură, deosebirea dintre cele două moduri de comportament capitalist a mers mînă în mînă cu deosebirile religioase. Adversarii nonconformiștilor și-au bătut joc pînă în secolul al XVIII-lea de aceștia, calificîndu-i drept purtători ai *spirit of shopkeepers** și i-au persecutat pentru distrugerea vechilor idealuri engleze. Aici era ancorată și deosebirea dintre etica economică puritană și cea evreiască și chiar contemporanii (Prynne) știau că prima și nu a doua era etica economică *burgheză*.[301]

Una din părțile constitutive ale spiritului capitalist modern și nu numai ale acestuia, ci și ale culturii moderne, modul de viață rațional pe baza *ideii de profesie*, s-a născut, așa cum am dorit să demonstrăm prin expunerea noastră, din spiritul ascezei *creștine*. Să ne întoarcem la tratatul lui Franklin, citat la începutul acestui studiu, pentru a vedea că elementele esențiale ale mentalității denumite acolo „spirit al capitalismului" sînt tocmai acelea pe care puțin mai înainte le-am definit drept conținut al ascezei profesionale puritane[302] lipsită doar de fundamentarea religioasă care dispăruse deja la Franklin. Nici ideea că munca profesională modernă are un caracter *ascetic* nu este nouă. Și Goethe a vrut să ne învețe că limitarea la activitatea de spe-

---

* Spirit negustoresc.

cialitate, cu renunțarea la multilateralitatea faustică a omenescului pe care ea îl condiționează, este în lumea modernă o condiție necesară a unei acțiuni valoroase în general, că deci „fapta" și „renunțarea" se condiționează necesarmente reciproc; a vrut să ne învețe acest motiv ascetic fundamental al modului de viață burghez — atunci cînd acesta vrea să reprezinte stilul și nu lipsa de stil. A făcut-o cînd atinsese culmea înțelepciunii sale de viață, în *Anii de drumeție* și prin modul în care l-a făcut pe Faust să-și încheie viața.[303] Pentru el această cunoaștere a reprezentat o despărțire de o epocă de omenie deplină și frumoasă care în dezvoltarea culturii noastre nu se va repeta cum nu s-a repetat nici perioada de maximă înflorire a Atenei în Antichitate. Puritanul *a dorit* să fie un om al profesiei, noi sîntem obligați să fim. Căci asceza scoasă din chiliile mînăstirilor și mutată în viața profesională unde a început să domine mortalitatea laică a avut contribuția ei la edificarea acelui viguros cosmos al ordinii economice moderne legate de condițiile tehnice și economice ale producției mecanice și mașiniste care exercită astăzi și va exercita, poate, pînă ce se va epuiza ultima tonă de combustibil fosil, o presiune covîrșitoare asupra stilului de viață al tuturor acelora care se nasc în acest angrenaj, *nu* numai al acelora direct implicați în domeniul economic. După părerea lui Baxter, grija pentru bunurile exterioare trebuie să apese pe umerii „sfinților" săi[304], numai ca „o mantie subțire care poate fi lepădată în orice clipă". Dar soarta a transformat mantia într-o carcasă dură ca oțelul. Asceza, trecînd la reconstruirea lumii și la exercitarea efectelor asupra ei, a făcut ca bunurile exterioare ale lumii acesteia să dobîndească, ca niciodată în istorie, o putere crescîndă și în cele din urmă atît de mare asupra omului încît acesta să nu poată scăpa de ea. Astăzi, spiritul ei a dispărut din această carcasă, cine știe dacă nu pentru totdeauna. De cînd se sprijină pe o temelie mecanică, capitalismul învingător nu mai are nevoie de acest

suport. Chiar și atmosfera roză a veselului moștenitor al ascezei, Iluminismul, pare a păli definitiv, iar ideea de „obligație profesională" bîntuie prin viața noastră ca o fantomă a unor conținuturi de credințe religioase. În cazurile în care „exercitarea profesiei" nu poate fi pusă direct în relație cu cele mai înalte valori ale culturii spirituale sau cu cele în care ea trebuie percepută subiectiv pur și simplu drept coerciție economică, omul contemporan renunță de cele mai multe ori la orice fel de interpretare a ei. Pe tărîmul eliberării sale totale, în Statele Unite, năzuința spre cîștig, golită de sensul ei etico-religios, încearcă astăzi să se asocieze cu pasiunile pur mondene care nu arareori îi imprimă de-a dreptul caracterul de sport.[305] Nimeni nu știe încă cine va locui pe viitor în acea carcasă și dacă la capătul acestei evoluții imense se vor afla proroci noi sau o viguroasă renaștere a unor idei și idealuri vechi *sau* nimic din toate acestea, ci o împietrire mecanizată, garnisită cu atitudinea gravă „a celui ce-și dă importanță". Căci pentru „ultimii oameni" ai acestei evoluții culturale, cuvintele următoare: „specialiști fără spirit, oameni fără inimă dedați plăcerilor; acest nimic își închipuie că ar fi urcat o treaptă neatinsă vreodată de omenire" ar putea deveni adevăruri.

Dar cu acesta ajungem pe tărîmul judecăților de valoare și de credință cu care nu vrem să încărcăm această prezentare pur istorică. Obiectivul ar fi mai degrabă acela de a insista asupra importanței abia abordate aici a raționalismului și pentru conținutul eticii *social-politice*, adică pentru genul de organizare și de funcții ale comunităților sociale de la conventicule pînă la stat. După aceea, ar trebui analizate relațiile acestei asceze raționale cu raționalismul umanist[306] și idealurile sale de viață și influențele sale culturale, cu dezvoltarea empirismului filozofic și științific, cu evoluția tehnică, apoi cu bunurile aparținînd culturii spirituale. În fine, după aceasta, ar trebui urmărite din punct de vedere *istoric* devenirea sa în timp începînd cu germe-

nii medievali ai unor asceze laice și dizolvarea ei în utilitarismul pur și prin diferitele zone de difuzare a religiozității ascetice. Abia dintr-un asemenea studiu ar putea rezulta *dimensiunea* importanței culturale a protestantismului ascetic în raport cu alte elemente plastice ale culturii moderne. Aici s-a încercat numai să se explice acțiunea sa și *genul* efectului său într-un singur punct, dar unul important, din motivele sale. Dar în continuare ar trebui să se pună în evidență și modul în care asceza protestantă, la rîndul său, a fost influențată de ansamblul condițiilor culturale ale societății, în special al celor *economice*, în devenirea și specificul lor.[307] Căci, deși omul modern în general, oricîtă bunăvoință ar avea, în mod obișnuit nu este în stare să-și imagineze cît de mare a fost importanța conținutului religios de conștiință pentru modul de viață, pentru cultură și caracterele popoarelor, este firesc să nu intenționăm să punem în locul unei interpretări cauzele unilateral „materialiste" a culturii și istoriei una spiritualistă la fel de unilaterală. *Amîndouă* sînt deopotrivă posibile[308], dar ambele servesc la fel de puțin adevărului istoric, dacă ele nu sînt destinate să fie o muncă pregătitoare, ci ar pretinde să fie o încheiere a cercetării.[309]

NOTE

1

1. Nu tratăm separat zwinglianismul, deoarece, după o scurtă perioadă de mare putere, și-a pierdut repede importanța. — „Arminianismul" al cărui specific *dogmatic* a constat în respingerea dogmei predestinării în formularea sa categorică și în refuzul „ascezei laice" s-a constituit ca sectă numai în Olanda (și în S.U.A.) și pentru noi este lipsit de interes în acest capitol sau, cel mult, prezintă un interes negativ faptul că el a fost confesiunea patriciatului comercial din Olanda (despre aceasta mai tîrziu). Dogmatica sa a fost admisă în biserica anglicană și în cele mai multe

variante ale metodismului. Atitudinea sa „erastiană" (adică de reprezentare a suveranității statului și în problemele bisericești) era aceea a *tuturor* instituțiilor cu interese pur politice, a Parlamentului cel lung din Anglia, la fel ca și a Elisabetei, și a Statelor Generale din Țările de Jos, în special a lui Oldenbarneveldt.

2. În ceea ce privește evoluția noțiunii de „puritanism", vezi în lipsa altor lucrări Sanford, *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, p. 65 ș. urm. Noi utilizăm această expresie, ori de cîte ori avem nevoie, în sensul pe care l-a avut în limbajul popular al secolului al XVII-lea: mișcările religioase de orientare ascetică din Olanda și Anglia, indiferent de programele de organizare bisericească și de dogme, deci incluzînd „independenții", congregaționiștii, baptiștii, menoniții și quakerii.

3. În analiza acestor probleme, acest lucru a fost înțeles absolut greșit. Sombart, dar și Brentano îi citează mereu pe autorii moraliști (de cele mai multe ori pe unii pe care i-au cunoscut prin mine) drept codificatori de reguli de viață, fără să se întrebe măcar o dată pentru care dintre ele existau singurele recompense *de mîntuire* eficiente din punct de vedere psihologic.

4. Este de prisos să subliniem în mod special că, în măsura în care acest studiu-schiță se situează pe teren pur dogmatic, se observă peste tot formulările literaturii bisericești și de istorie dogmatică, adică „de mîna a doua" și, ca atare, acest text al nostru nu are nici o pretenție de originalitate. Se înțelege că m-am străduit să aprofundez izvoarele privind istoria Reformei. Ar fi fost însă o insolență să ignor munca teologică intensă și subtilă a multor decenii în loc — ceea ce este inevitabil — să mă las *călăuzit* de ea spre înțelegerea izvoarelor. Vreau să sper că dimensiunile reduse ale studiului nu au dus la formulări eronate și că am evitat cel puțin din punct de vedere obiectiv greșeli importante de înțelegere. Sigur că studiul meu susține elemente noi pentru cel familiarizat cu literatura teologică cea mai importantă, numai în măsura în care totul este orientat după punctele de vedere care *ne* interesează aici. Unele dintre acestea, decisive — cum ar fi *caracterul rațional al ascezei* și importanța ei pentru „stilul de viață" modern — i-au interesat, firește, mai puțin pe autorii teologi. După apariția acestui studiu, s-au făcut incursiuni sistematice în această latură și în special în cea sociologică a materiei, prin opera mai sus-citată a lui E. Troeltsch. — Lucrarea sa, *Gerhard*

und Melanchthon, ca și numeroasele recenzii din *Gött. Gel. Anz.* au avut precursori. Fie și din motive de spațiu nu citez tot ce am folosit, ci în fiecare caz *numai* lucrările pe care le urmărește pasajul respectiv din text sau cu care are vreo legătură. Adeseori este vorba chiar de autori mai vechi în cazurile în care punctele de vedere care ne interesează le-au fost apropiate. Dotarea pecuniară cu totul insuficientă a bibliotecilor germane are ca urmare faptul că în „provincie" izvoarele și lucrările cele mai importante nu se pot împrumuta decît pentru cîteva săptămîni de la Berlin sau de la alte biblioteci mari. Este cazul lucrărilor lui Voët, Baxter, Tyermans, Wesley, ale tuturor autorilor metodiști, baptiști și quakeri, precum și ale multora necuprinși în Corpus Reformatorum din primele epoci. În multe cazuri, pentru un studiu *mai aprofundat* este indispensabilă vizitarea unor biblioteci engleze și, mai ales, americane. Pentru studiul de față a trebuit (și s-a putut) să fie suficient ceea ce a fost posibil să fie obținut în Germania. De la o vreme încoace în America renegarea caracteristică și stăruitoare a propriului trecut „sectant" de către universități face ca bibliotecile lor să procure puțină asemenea literatură nouă sau chiar deloc — un caz particular al acelei tendințe generale de „secularizare" a vieții americane, care în scurt timp va dizolva caracterul național tradițional și va schimba complet și definitiv sensul multor instituții fundamentale ale țării. Cercetătorul actual trebuie să meargă în provincie la micile colegii ortodoxe ale sectelor.

5. În cele ce urmează, nu ne preocupă mai întîi în nici un fel originea, antecedentele și istoria dezvoltării curentelor ascetice, ci luăm conținutul lor de idei în forma finală, ca pe ceva dat.

6. Despre Calvin și calvinism în general ne putem informa cel mai bine din lucrarea fundamentală a lui Kampschulte și din excelenta prezentare a lui Erich Marck (în lucrarea sa *Coligny*). Nu peste tot critic și netendențios este Campbell, *The Puritans in Holland, England and America* (2 volume). O scriere partizană violent anticalvinistă este *Studien over Johan Calvijn* de Pierson. Pentru istoria calvinismului în Olanda sînt de citit, pe lîngă Motley, clasicii olandezi, în special Groen van Prinsterer, *Geschied v. h. Vaderland*; — *La Hollande et l'influence de Calvin* (1864), — *Le parti antirévolutionnaire et confessionel dans l'église de P.B.* (1860: pentru Olanda *modernă*); apoi mai ales lucrarea lui Fruin, *Tien*

jaren uit den tachtigjarigen oorlog și, în special, cea a lui Naber *Calvinist of Libertijnsch*, la care se adaugă W. J. F. Nuyens, *Gesch. der kerkel. an pol. geschillen in de Rep. de Ver. Prov.* (Amst. 1886); A. Köhler, *Die niederl. ref. Kirche* (Erlangen, 1856) pentru secolul al XIX-lea; pentru Franța alături de Polenz, Baird, *Rise of the Huguenots*; pentru Anglia, alături de Carlyle, Macaulay, Masson și — *last but not least* — Ranke. Menționăm acum lucrările care urmează să fie citate mai jos ale lui Gardiner și Firth, apoi de exemplu Taylor, *A Retrospect of the Religious Life in England* (1854) și excelenta lucrare a lui Weingarten, *Die englischen Revolutions-Kirchen*, articolul despre „moraliștii" englezi al lui E.Troeltsch, în *Realenzyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche*, ed. a 3-a, apoi — bineînțeles — *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* a aceluiași și excelentul eseu al lui Ed. Bernstein din *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart, 1895, vol. I, p. 506 ș. urm.). Cea mai bună bibliografie (peste 7 000 de titluri) este cea a lui Dexter, *Congregationalism of the Last 300 Years* (e drept că ea conține în special, dar nu exclusiv, probleme de *organizare* a Bisericii). Această carte este mult superioară celei a lui Price (*Hist. of Nonconformism*), a lui Skeats și altor prezentări. Pentru Scoția, de exemplu, Sack, *K. von Schottland* (1844) și literatura despre John Knox. În ceea ce privește coloniile americane, se distinge dintre numeroasele lucrări individuale cea a lui Doyle, *The English in America*. Apoi: Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill-Cy. publishers), J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (ed. a 3-a, Revell). Alte citate la locul respectiv. În ceea ce privește diferențele *doctrinare*, expunerea care urmează se datorează în special ciclului de prelegeri citat mai înainte al lui Schneckenburger. Lucrarea fundamentală a lui Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 volume, citatele de aici provenind din ediția a 3-a), denotă prin strînsa împletire a expunerii istorice cu judecăți de valoare specificul pregnant al autorului care, cu toată nemaipomenita claritate a ideilor, nu oferă cititorului întotdeauna deplina siguranță a „obiectivității". Acolo unde el respinge, de exemplu, expunerea lui Schnekkenburger, justificarea mi s-a părut adeseori îndoielnică, oricît de reticent aș fi de a emite o judecată proprie. Mai departe, ceea ce el consideră, de exemplu, din imensa varietate de idei și stări de spirit religioase, chiar

la Luther, drept doctrină „luterană" pare să fie adeseori constatat prin judecăți de valoare: e ceea ce pentru Ritschl are *valoare perenă* la luteranism. Este un luteranism așa cum *ar fi trebuit* să fie (după R.), nu întotdeauna așa cum *a fost*. E de prisos să mai amintim că au fost utilizate mult lucrările lui Karl Müller, Seeberg etc. — Dacă în cele ce urmează îl supun pe cititor ca și pe mine la penitența unor note hipertrofiate, aceasta se datorește necesității de a permite o reexaminare decisivă măcar provizorie a ideilor din acest studiu, chiar și prin sugerarea unora din ideile care se leagă de el, special pentru cititorii *fără* pregătire teologică.

7. Cît privește studiul de mai jos, trebuie să subliniem din capul locului că *nu* cercetăm aici concepțiile personale ale lui *Calvin*, ci *calvinismul* și chiar și pe acesta în *forma* pe care a luat-o la sfîrșitul secolului al XVI-lea și în secolul al XVII-lea în marile regiuni în care influența sa a fost dominantă și care în același timp au fost purtătoare ale culturii capitaliste. Germania este deocamdată *lăsată cu totul la o parte*, deoarece calvinismul pur *nu a dominat* aici nicăieri în regiuni mari. Firește că „reformat" nu este identic cu „calvinist".

8. Declarația Universității din Cambridge făcută de comun acord cu arhiepiscopul de Canterbury, în articolul XVII al crezului anglican, așa-numitele articole Lambeth din 1595 care (în opoziție cu formularea oficială) propovăduiau în mod expres și predestinarea pentru moarte, nu au fost ratificate de regină. Tocmai radicalii (de exemplu, *Hanserd Knollys Confession*) au insistat cel mai mult asupra predestinării exprese pentru moarte (nu numai „admiterea damnațiunii", cum voia doctrina mai blîndă).

9. Vezi textul crezurilor calviniste citate aici și în cele ce urmează la Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903. Alte citate în locurile respective.

10. Cf. Savoy și *Hanserd Knollys Declaration* (americană), în ceea ce privește predestinaționismul hughenoților, vezi și Polenz, I, 545, ș. urm.

11. Despre teologia lui Milton, vezi studiul lui Eibach din *Theol. Studien und Kritiken*, 1879 (un studiu superficial în această privință este cel al lui Macauley prilejuit de traducerea lui Sumner a lucrării *Doctrina Christiana* regăsită în 1823, Tauchnitz Ed. 185, p. 1 ș. urm.). Pentru mai multe detalii, lucrarea engleză puțin

prea schematic structurată, în șase volume, a lui Masson și biografia germană a lui Milton scrisă de Stern pe baza ei. — Milton s-a ridicat încă din tinerețe deasupra doctrinei predestinării în forma celor două decrete, iar la bătrînețe a ajuns la creștinismul absolut tolerant. În ceea ce privește eliberarea de legăturile cu timpul său, el poate fi comparat într-un anumit sens cu Sebastian Franck. Numai că Milton a fost o fire practic-pozitivă, iar Franck una esențialmente critică. Milton este „puritan" numai în sensul larg al unei orientări *raționale* a vieții laice după voința lui Dumnezeu, orientare ce reprezenta moștenirea trainică lăsată de calvinism urmașilor. Într-un sens foarte asemănător, și Franck ar putea fi considerat „puritan". Considerîndu-i „bizari" pe ambii, nu ne ocupăm de ei.

12. *Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat — iustum, qui sua voluntate nos damnabiles facit** este textul faimosului pasaj din scrierea *De servo arbitrio*.

13. Ambii, Luther și Calvin, au cunoscut de fapt — vezi observațiile lui Ritschl din *Geschichte des Pietismus* și Köstlin articolul *Gott* din *R. f. Prot. Theol. und K.*, ed. a 3-a — un Dumnezeu dublu: tatăl cel revelat îndurător și bun din *Noul Testament*, căci acesta stăpînește primele cărți din *Institutio Christiana*, iar în spatele acestuia un *Deus absconditus*, un Dumnezeu ascuns — un despot samavolnic. La Luther Dumnezeul *Noului Testament* avea o poziție dominantă, dat fiind că el a evitat tot mai mult *reflecția* asupra a ceea ce era metafizic, ca fiind inutilă și primejdioasă. La Calvin ideea unei divinități transcendentale a dobîndit putere asupra vieții. În evoluția populară a calvinismului, ea nu a putut, firește, să se mențină, dar locul ei a fost luat nu de tatăl cel ceresc din *Noul Testament*, ci de Iehova din cel *Vechi*.

14. Cf. pentru cele ce urmează: Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897. Cît privește teologia calvinistă în general: Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Elberfeld, 1861.

15. *Corpus Reformatorum*, vol. 77, p. 186 ș. urm.

---

* Acesta este cel mai înalt grad de credință: să crezi că e plin de milă Dumnezeu care mîntuiește atît de puțini și că este drept cel care ne pedepsește după vrerea Sa.

16. Prezentarea de mai sus a conceptelor doctrinei calviniste poate fi citită într-o formă apropiată de a noastră în lucrarea lui Hoornbeek *Theologia practica* (Utrecht, 1663) L. II c. 1: De praedestinatione — în mod semnificativ acest paragraf urmează *imediat* după titlul *De Deo*. Sursa de inspirație a lui Hoornbeek este în principal primul capitol al Epistolei către Efeseni. — Nu este cazul să analizăm aici feluritele încercări inconsecvente de a combina responsabilitatea individului cu predestinarea și grația divină și de a salva „libertatea" empirică a voinței, așa cum a făcut Augustin încă pe cînd își elabora doctrina.

17. *The deepest community* (cu Dumnezeu) *is found not in institutions or corporations of churches, but in the secrets of a solitary heart**, formulează Dowden în frumoasa sa carte *Puritan and Anglican* (p. 234) punctul hotărîtor. Această adîncă însingurare lăuntrică a individului a fost adoptată și de către janseniștii de la Port Royal care erau predestinaționiști.

18. *Contra qui huiusmodi coetum* (adică o biserică în care există o învățătură curată, sacramente și disciplină bisericească) contemnunt ...*salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemptu perseverat electus non est***, Olevian, *De subst. foed.*, p. 222.

19. „E drept că se spune că Dumnezeu și-a trimis fiul pentru a mîntui neamul omenesc, dar nu acesta i-a fost scopul, el nu voia să ajute decît pe unii să se ridice din cădere... și vă spun că Dumnezeu a murit numai pentru cei aleși...". (Predica rostită în 1609 la Broek lîngă Rogge, Wtenbogaert II, p. 9. Cf. Nuyens, *op. cit.*, II, p. 232). Încîlcită este și argumentarea rolului de mijlocitor al lui Cristos, în *Hanserd Knollys Confession*. Peste tot se presupune că Dumnezeu nici măcar nu ar fi avut nevoie de acest mijloc.

20. Despre acest proces, vezi studiile consacrate „eticii economice a religiilor universale". Poziția distinctă a vechii etici israeliene față de cea egipteană și cea babiloniană cu care era strîns înrudită prin conținut și dezvoltarea ei după epoca profeților

---

* Cea mai profundă comuniune se poate afla nu în instituții sau corporații de biserici, ci în ascunzișurile unui suflet singuratic.

** Dimpotrivă, cei care nesocotesc o adunare de acest fel... nu pot fi siguri de mîntuirea lor; iar cel care perseverează în acel dispreț nu este printre cei aleși.

au constat, așa cum se va vedea acolo, în acest fapt fundamental: respingerea magiei sacramentale ca o cale spre mîntuire.

21. Tot astfel, după concepția cea mai consecventă, botezul era obligatoriu numai în virtutea unei reguli pozitive, dar nu era necesar pentru dobîndirea mîntuirii. *De aceea* independenții scoțieni și englezi, puritani convinși, au izbutit să impună principiul potrivit căruia copiii celor evident damnați să nu fie botezați (de exemplu, copiii bețivilor). Sinodul de la Edam din 1586 (art. 32, 1) recomanda ca adultul care dorea să fie botezat, dar care nu era încă „matur" pentru împărtășanie, să fie botezat numai în cazul în care schimbarea lui era ireproșabilă și dorința lui *sonder superstitie*.

22. Această atitudine negativă față de „cultura simțurilor" este, așa cum a arătat atît de frumos Dowden, *op. cit.*, un element constitutiv al puritanismului.

23. Cuvîntul *individualism* are cele mai felurite sensuri. Ceea ce se înțelege *aici* prin el va rezulta, nădăjduim, din cele ce urmează. Într-un alt sens al cuvîntului, luteranismul a fost numit „individualist", fiindcă *nu* cunoaște o reglementare ascetică a vieții. De exemplu, Dietrich Schäfer utilizează cuvîntul iarăși într-un alt sens, atunci cînd în lucrarea sa *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Abh. d. Berl. Akad., 1905) numește *Evul Mediu* epoca unei *individualități* pregnante, deoarece pentru evenimentele *relevante* pentru istoric, momentele iraționale au avut o importanță pe care astăzi nu o mai au. El are dreptate, dar poate și cei cărora el le opune observațiile sale, căci ambii înțeleg niște lucruri cu totul diferite atunci cînd vorbesc de *individualitate* și *individualism*. Formulările geniale ale lui Jakob Burckhardt sînt astăzi parțial depășite și chiar acum o analiză temeinică, de orientare istorică, a conceptului ar fi extrem de valoroasă din punct de vedere științific. Firește însă că dacă instinctul de joc îi determină pe anumiți istorici să-l „definească" într-un stil de afiș, pentru a-l putea folosi pentru etichetarea unei epoci istorice, acest lucru are un efect exact opus.

24. De asemenea, într-o opoziție — firește mai puțin categorică — cu doctrina catolică de mai tîrziu. Dar profundul pesimism al lui Pascal, bazat de asemenea pe doctrina alegerii prin grație este de proveniență jansenistă și individualismul său manifestat prin fuga de lume provenind tot de acolo nu se înca-

drează cîtuși de puțin în atitudinea catolică oficială. Vezi în această privință p. 101, nota 63, în care se citează lucrarea lui Honigsheim despre janseniștii francezi.

25. Tot așa și janseniștii.

26. Bailey, *Praxis pietatis* (ediția germană — Leipzig, 1724), p. 187. Și Ph. J. Spener, în ale sale *Theologische Bedenken* (aici citate după ediția a 3-a, Halle, 1712), se situează pe o poziție asemănătoare: arareori prietenii își oferă sfatul ținînd seama de respectul față de Dumnezeu, ci de cele mai multe ori cu intenții lumești (nu neapărat egoiste). „He" — the „knowing man" — „is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires... He sees the falseness of it (a lumii) and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointments"*, filozofează Th. Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. LI). — Bailey (*Praxis pietatis*, *op. cit.*, p. 176) mai recomandă ca, în fiecare dimineață înainte de a ieși printre oameni, să ne închipuim că mergem într-o pădure sălbatică plină de primejdii și să-l rugăm pe Dumnezeu să ne dăruiască „mantia *prevederii* și a dreptății". — Acest sentiment există în absolut toate variantele ascetismului și i-a determinat pe unii pietiști la o viață de pustnic în mijlocul lumii. Chiar și Spangenberg, în lucrarea în spiritul de la Herrnhut, *Idea fidei fratrum*, p. 382, îl citează pe Ieremia 17, 5; „Blestemat să fie omul care se încrede în om." Pentru a aprecia dimensiunea acestei stranii mizantropii a acestei concepții despre viață, vezi lămuririle date de Hoornbeek, *Theol. pract.* I, p. 882, în ceea ce privește obligativitatea *iubirii dușmanului*: *Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis,* tradimus ultori Deo... *Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus***: aceeași „amînare

---

* El — omul care cunoaște — este orb în ceea ce privește cauza oricărui alt om, dar vede foarte bine cînd e vorba de a sa. Se mărginește la sfera propriilor probleme și nu riscă să pună mîna în foc pentru o cauză ce nu-l interesează... Vede falsitatea lumii și învață deci să aibă încredere numai în el, rareori în ceilalți, numai în așa fel încît să nu fie afectat de dezamăgirile lor.

** În sfîrșit, mai degrabă ne răzbunăm pe aproapele nerăzbunat de noi cînd îl încredințăm lui Dumnezeu cel răzbunător... Cu cît mai mult

a răzbunării" ca și cea din părțile de după exil ale *Vechiului Testament*: o subtilă amplificare și interiorizare a sentimentului de răzbunare în comparație cu străvechiul „ochi pentru ochi". În ceea ce privește „iubirea față de aproapele tău", vezi și mai departe, p. 193, nota 35.

27. Evident, confesionalul nu are *numai* acest efect. De exemplu formulările lui Muthmann, *Z. f. Rel. Psych.*, I, fasc. 2, p. 65, sînt prea simple pentru problema psihologică extrem de complicată a spovedaniei.

28. Tocmai *această* combinație este atît de importantă pentru aprecierea bazelor psihologice ale *structurilor* sociale calviniste. Ele se întemeiază *toate* pe motive interioare „individualiste", „raționale din punctul de vedere al scopului sau al valorii". Individul nu se confundă niciodată prin *simțirea sa* cu ele. Gloria lui Dumnezeu ca și *propria mîntuire* rămîn mereu *deasupra* „pragului conștiinței". Acest fapt imprimă și astăzi unele particularități specificului structurii sociale la popoarele cu un trecut puritan.

29. Caracteristica principală *antiautoritară* a doctrinei, care în fond aprecia ca fiind lipsită de sens orice grijă a statului și a bisericii pentru etică și mîntuirea sufletului a dus tot mereu la interzicerea ei, de exemplu, de către Statele Generale din Țările de Jos. Urmarea a fost formarea de conventicule (de exemplu, după 1614).

30. Cu privire la Bunyan, cf. biografia lui Froude în colecția *English Men of Letters* a lui Morley, apoi schița (superficială) a lui Macaulay (*Miscell. Works*, II, p. 227). — Bunyan este indiferent față de diferențele dintre variantele calvinismului, dar el personal este un baptist calvinist rigorist.

31. Referirea la indiscutabil marea importanță, pentru caracterul *social* al creștinătății reformate, a ideii calviniste, potrivit căreia, pentru a fi mîntuit, trebuie să fii primit într-o *comunitate* supusă poruncilor dumnezeiești, care rezultă din cerința de „încorporare în trupul lui Cristos" (Calvin. Instit. III, 11, 10) se impune de la sine. Dar pentru ideile *noastre* specifice centrul de greu-

---

se răzbună cineva pe el însuși, cu atît mai puțin face asta Dumnezeu pentru el.

tate al problemei se situează în altă parte. Acea idee dogmatică ar fi putut apărea și în cazul în care biserica ar fi avut un caracter de pură instituție și, după cum se știe, așa s-a și întîmplat. În sine, această idee nu poseda acea putere psihologică în stare să trezească *inițiative* creatoare de comunități și să-i confere total o asemenea putere cum poseda calvinismul. Această tendință a sa generatoare de comunități s-a manifestat tocmai *în afara* schemei de comunitate bisericească poruncită de Dumnezeu în „lume". Aici este decisivă credința că Cristos și-ar confirma starea de predestinare printr-o activitate *in maiorem Dei gloriam**, și oroarea față de idolatrizarea făpturilor omenești și față de orice adeziune la raporturile *personale* față de oameni nu putea decît să îndrepte această energie, pe neobservate, spre făgașul unei activități pozitive (impersonale). Creștinul care ține la confirmarea predestinării sale lucrează pentru scopurile lui *Dumnezeu*, iar acestea nu pot fi decît impersonale. Orice relație *personală* dictată pur și simplu de sentimente, deci nedeterminată rațional, între un om și altul poate fi ușor bănuită în orice etică puritană, la fel ca și în oricare altă etică ascetică, de a fi idolatrizare a unor făpturi. Următorul avertisment este o dovadă cît se poate de limpede — alături de ceea ce s-a spus mai sus — pentru prietenie: *It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us... It very often takeths up mens minds so as to hinder their love of God*** (Baxter, *Christian Directory*, IV, p. 253). Ne vom întîlni mereu cu asemenea argumente. Calviniștii sînt entuziasmați de ideea că în alcătuirea lumii, ca și a ordinii sociale, Dumnezeu ar trebui să dorească drept mijloc de mărire a gloriei sale *utilul pozitiv*: nu ființa de dragul ei înseși, ci *ordinea* a ceea ce este ființa supusă voinței sale. De aceea, imboldul spre fapte ale sfinților, descătușat de doctrina alegerii prin grație, se confundă cu tendința de raționalizare a lumii. Tot astfel ideea potrivit căreia utilitatea *publică* sau *the good of the many****, așa cum o

---

* Spre mai marea slavă a lui Dumnezeu.

** A iubi pe cineva dincolo de limita pe care ne-o indică rațiunea este un act irațional, nepotrivit cu o ființă rațională... Foarte adesea cugetul omului este prea preocupat așa încît împiedică iubirea de Dumnezeu.

*** Binele celor mulți.

formulează Baxter (*Christian Directory*, IV, p. 262, citînd, oarecum forțat, *Rom.* 9, 3), în consens perfect cu raționalismul liberal de mai tîrziu, trebuie pusă înaintea oricărui bine „personal" sau „privat". Oricît de puțin nouă ar fi fost această idee, ea rezulta pentru puritanism din refuzul idolatrizării făpturii umane. — Oroarea americană tradițională față de *serviciile* personale este determinată, pe lîngă alte motive solide generate de sentimentele „democratice", și (indirect) de această tradiție. Tot astfel însă *relativ* pronunțata imunitate a popoarelor care au fost puritane față de cezarism și, în general, atitudinea sufletește mai liberă înclinată să lase noile mari personalități „să se valideze de la sine", dar pe de altă parte dragostea isterică față de ele și ideea naivă că cineva ar putea fi obedient politic față de altcineva din „gratitudine", atitudinea rezervată a englezilor față de marii lor oameni de stat, față de atîtea la care am asistat după 1878 în Germania, în sens pozitiv sau negativ. — Cît privește păcatul credinței în autoritate, acesta este admis numai în forma impersonală — orientată spre conținutul *Scripturii* — și, tot astfel, supraaprecierea chiar și a oamenilor desăvîrșiți și eminenți, deoarece în felul acesta ar putea fi primejduită obediența față de *Dumnezeu*. Vezi Baxter, *Christian Directory* (ed. a 2-a, 1678), I, p. 56. — Semnificația politică a respingerii „idolatrizării făpturii umane" și principiul potrivit căruia mai întîi în biserică, iar apoi și în viață în general ar trebui să „domnească" numai Dumnezeu — nu se încadrează în contextul nostru.

32. Vom avea încă multe prilejuri de a discuta despre raportul dintre „consecințele" dogmatice și cele practic-psihologice. Este de prisos să menționăm că cele două nu sînt identice.

33. Firește că „social", fără vreo aluzie la sensul modern al cuvîntului, ci doar în sensul unei activități în cadrul organizațiilor comunitare politice, bisericești și de alt fel.

34. Faptele bune săvîrșite în *alt* scop decît acela al cinstirii lui *Dumnezeu* sînt *păcătoase*, *Hanserd Knollys Confession*, c. XVI.

35. Ce poate să însemne o asemenea „iubire a aproapelui", care este „condiționată numai de impersonalitate" prin raportarea vieții la Dumnezeu, în domeniul propriu al vieții comunitare religioase, ilustrează „China Inland Mission" și „International Missionaries Alliance" (vezi în această privință Warneck, *Gesch. d. prot. Mission*, ed. a 5-a, pp. 99, 111). Cu costuri uriașe, grupuri

mari de misionari, de exemplu, circa 1 000 numai pentru China, au fost echipate pentru a „vesti" în sensul strict literal păgînilor *Evanghelia* prin predici ambulante, deoarece Cristos ar fi poruncit și și-ar fi condiționat revenirea de acest lucru. Dacă pe această cale ascultătorii unor asemenea predici au fot cîștigați pentru creștinism și ca atare vor avea parte de mîntuire, ba chiar dacă *au înțeles* măcar din punct de vedere gramatical limba misionarilor este, în principiu, total lipsit de importanță și o treabă a lui Dumnezeu care hotărăște singur acest lucru. Hudson Taylor crede (vezi Warneck, *loc. cit.*) că în China trăiesc circa 50 de milioane de familii. O mie de misionari ar putea „să ajungă" pînă la 50 de familii pe zi (!) și astfel, în o mie de zile sau în mai puțin de trei ani, *Evanghelia* ar putea să fie „vestită" tuturor chinezilor. — Aceasta este exact schema după care, de exemplu, calvinismul a făcut educația bisericească. *Nu* mîntuirea sufletelor celor avuți în vedere — ceea ce era treaba lui Dumnezeu (în practică, a lor proprie) și care nu putea fi influențată în nici un fel de mijloacele educative ale bisericii — era scopul, ci sporirea gloriei lui Dumnezeu. — Aceste performanțe misionariste moderne au o bază care în mod formal nu se datorează calvinismului ca atare. (Calvin personal respingea obligativitatea misiunilor în rîndurile păgînilor, considerînd că expansiunea bisericii este *unius Dei opus**.) Este însă evident că ele își au sorgintea în sfera de idei din etica puritană, potrivit căreia ne manifestăm iubirea aproapelui prin îndeplinirea poruncilor lui Dumnezeu spre slava lui. În felul acesta aproapele primește ceea ce i se cuvine, restul fiind treaba lui Dumnezeu. — „Omenia" relațiilor cu „aproapele" pare a fi dispărut. Acest lucru se manifestă în cele mai diverse relații. De exemplu, în domeniul carității reformate, într-un anumit sens pe bună dreptate faimoasă; orfanii din Amsterdam, cu pantalonii și fustele lor care în secolul al XX-lea tot mai erau împărțite vertical, o jumătate fiind roșie și neagră și o jumătate roșie și verde — un fel de costum de bufon — erau duși la biserică spre a fi văzuți, ceea ce pentru sensibilitatea față de trecut era cu siguranță un spectacol foarte înălțător. Orfanii slujeau astfel gloria lui Dumnezeu, deși orice sentiment personal-„ome-

* Lucrarea numai a lui Dumnezeu.

nesc" ar fi trebuit să se simtă ofensat de această mascaradă. Vom vedea mai încolo cum merg lucrurile pînă în amănuntele activității profesionale private. Firește că toate acestea nu desemnează decît o *tendință* și mai tîrziu noi înșine vom fi nevoiți să facem anumite delimitări. Dar aici a trebuit să o fixăm ca pe o tendință foarte importantă a acestei religiozități ascetice.

36. În toate aceste privințe etica determinată de predestinare de la Port Royal este cu totul diferită, datorită orientării sale mistice *extra*laice și ca atare catolice (vezi Honigsheim, *op. cit.*).

37. Hundeshagen (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. und Kirchenpolitik,* 1864, I, p. 37) susține punctul de vedere atît de frecvent repetat că dogma predestinării ar fi fost o doctrină teologică și nu una populară. Această afirmație este corectă numai dacă identificăm conceptul de „popor" cu *masa* păturilor de jos, neinstruite. Dar chiar și aici ea nu are decît o valabilitate strict limitată. Köhler (*op. cit.*) a găsit în anii '40 ai secolului al XIX-lea tocmai „masele" (se are în vedere mica burghezie olandeză) ca avînd o mentalitate pătrunsă de doctrina predestinării. Oricine respingea dublul decret era un eretic și un marginalizat. Chiar și lui i s-a pus întrebarea *cînd* s-a renăscut (din punctul de vedere al predestinării). Predestinarea l-a condiționat și pe Da Costa, a condiționat și separarea grupului de Kock. Nu numai Cromwell, pe care încă Zeller (*Das theologische System Zwinglis*, p. 17) l-a folosit ca paradigmă a efectului dogmei, dar și sfinții săi știau foarte bine despre ce este vorba, iar *Canones* ale sinodurilor de la Dordrecht și Westminster cu privire la doctrină erau chestiuni naționale de mare anvergură. *Tryers* și *ejectors* ai lui Cromwell admiteau numai predestinaționiști, iar Baxter (*Life*, I, p. 72), deși în alte privințe le este adversar, socotește influența lor asupra calității clerului ca fiind considerabilă. Este cu totul exclus ca pietiștii reformați care au participat la conventiculele engleze și olandeze să nu fi avut o idee clară în ceea ce privește doctrina. Tocmai aceasta i-a adunat laolaltă în căutarea stării de *certitudo salutis*. Catolicismul corect din punct de vedere ecleziastic, căruia nu-i era cîtuși de puțin străină doctrina ezoterică și în formă oscilantă, putea să arate ce însemna și ce nu însemna predestinarea, să indice aspectele ei de doctrină *teologică*. (Lucrul cel mai important era că se respingea mereu punctul de vedere potrivit căruia *individul* ar trebui să se *considere* ales și să se confirme. Cf. doc-

trina catolică, de exemplu, la Ad. van Wyck, *Tract. de praedestinatione*, Köln, 1708. Măsura în care credința în predestinare a lui Pascal era corectă nu va fi examinată aici.) H., căruia doctrina nu-i este simpatică, își extrage evident impresiile preponderent din situații germane. Această antipatie a sa își are temeiul în părerea la care a ajuns pe cale pur deductivă, că ea (doctrina) ar trebui să conducă la fatalism moral și antinomism. Încă Zeller (*op. cit.*) a respins această părere. Pe de altă parte, nu se poate nega că o asemenea întorsătură era *posibilă*. Melanchthon și Wesley vorbesc de ea. Este însă caracteristic faptul că în amîndouă cazurile era vorba de o combinație „credință-religiozitate" bazată pe emoție. Pentru această combinație căreia îi lipsea ideea rațională de *confirmare*, această concluzie ținea într-adevăr de esența chestiunii. În *islamism* aceste consecințe fataliste s-au realizat. Dar cum? Fiindcă predestinarea islamică era *predeterministă* și nu predestinaționistă; se referea la destinele *pămîntene* și nu la mîntuirea de *dincolo*, fiindcă ceea ce era hotărîtor din punct de vedere etic, „confirmarea" ca predestinat, nu juca nici un rol în islamism. Din ea nu putea decurge decît neînfricarea în *război* (ca la *Moira*), nu puteau decurge însă concluzii cu privire la *metodele* de viață, pentru care lipsea „răsplata" religioasă. Vezi disertația teologică de la Heidelberg a lui F. Ulrich (*Die Vorherbest. L. im Isl. und Chr.*, 1912). — Aceste atenuări ale doctrinei pe care le-a adus practica, de exemplu Baxter, nu s-au apropiat de esența ei, atîta timp cît nu se atingea ideea deciziei de alegere și de *confirmare* a lui Dumnezeu referitoare la *individul concret*. — Mai cu seamă și în primul rînd toate marile figuri ale puritanismului (în sensul cel mai larg al cuvîntului) au pornit de la această doctrină care, prin seriozitatea ei sumbră, le-a influențat evoluția în tinerețe: Milton la fel cu — e drept, într-o măsură mai mică — Baxter și Franklin, foarte liber cugetătorul de mai tîrziu. Emanciparea ulterioară a acestor oameni de interpretarea strictă a doctrinei corespunde întru totul și în detaliu evoluției pe care a parcurs-o în aceeași direcție și mișcarea religioasă în întregul ei. Toate marile *revivals* bisericești, cel puțin în Olanda și cele mai multe chiar și în Anglia, au pornit întotdeauna de la această emancipare.

38. Tot astfel după cum la Bunyan (*The Pilgrim's Progress*) ea constituie într-un mod atît de categoric starea de spirit fundamentală.

39. Pentru luteranul din epoca epigonismului această *întrebare* era deja mai îndepărtată decît pentru calvinist, făcînd desigur abstracție de dogma predestinării, nu pentru că cel dintîi s-ar fi interesat mai puțin de mîntuirea sufletului său, ci pentru că, datorită modului în care a evoluat biserica luterană, caracterul ei de instituție ce conferă mîntuirea s-a situat pe primul-plan, astfel încît individul se simțea ca un obiect al activității ei și adăpostit de ea. Este însă caracteristic faptul că abia pietismul a fost acela care a provocat această problemă și la luteranism. Nu trebuie însă trecut cu vederea faptul că problema lui „certitudo salutis" *ca atare* a fost centrală pentru orice religie mîntuitoare fără sacramente, fie ea budistă, jainistă sau oricare alta. *Aici* își au originea toate impulsurile psihologice cu caracter pur *religios*.

40. Acest lucru este precizat în mod expres în scrisoarea adresată lui Bucer Corp. Ref. 29, 883 ș. urm. Cf. în această privință încă o dată Scheibe, *op. cit.*, p. 30.

41. Westminster Confession oferă și aleșilor perspectiva (XVIII, 2) unei *certitudini* neînșelătoare a grației, deși cu toate faptele noastre rămînem niște „slugi nefolositoare" (XVI, 2) și lupta împotriva răului durează toată viața (XVIII, 3). Numai că alesul trebuie adeseori să lupte timp îndelungat pentru a dobîndi *certitudo* pe care i-o dă conștiința datoriei împlinite, conștiință care omului credincios nu-i poate fi niciodată răpită.

42. Vezi, de exemplu, Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), p. 257 și Heidegger, *Corpus Theologiae* XXIV, p. 87 ș. urm. și alte pasaje la Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche* (1861), p. 425.

43. Doctrina calvinistă autentică se referea la *credința* și la conștiința comuniunii cu Dumnezeu din sacramente, menționînd „celelalte roade ale spiritului" numai în treacăt. Vezi pasajele respective la Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche*, p. 425. Calvin însuși a respins faptele bune ca *semne* ale validității în fața lui Dumnezeu, deși acestea erau pentru el, ca și pentru luterani, roade ale credinței (*Instit.* III, 2, 37, 38). Întoarcerea practică spre confirmarea credinței prin faptele pe care le caracterizează *asceza* merge în paralel cu schimbarea treptată a doctrinei lui Calvin,

potrivit căreia (la fel ca la Luther) doctrina pură și sacramentele caracterizează în *primul* rînd adevărata biserică în scopul egalizării „disciplinei“ ca trăsătură caracteristică cu acestea două. Această evoluție poate fi urmărită, de exemplu, în pasajele din Heppe, *op. cit.*, pp. 194–195, tot astfel și în modul în care încă de la sfîrșitul secolului al XVI-lea se dobîndea în Țările de Jos calitatea de membru al comunității (supunerea expresă prin contract la *disciplină*, drept condiție centrală).

44. Vezi în această privință, printre altele, observațiile lui Schneckenburger, *op. cit.*, p. 48.

45. Astfel la Baxter reapare, de exemplu, diferența dintre *mortal* și *venial sin**, întocmai ca în doctrina catolică. Primul (păcat) este un simptom de lipsă sau neactualitate a stării de grație și atunci numai o *conversion* a întregii ființe umane poate să ofere o garanție a posesiunii sale. Cel de-al doilea nu este incompatibil cu starea de grație.

46. În acest sens se exprimă cu multe amănunte Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. Vezi și exemplele lui Schneckenburger, *op. cit.*, p. 262.

47. Conceperea „stării de grație“ ca un fel de calitate *a stării* (aproximativ ca a stării de asceză din vechea biserică) se găsește frecvent, printre altele, la Schortinghuis (*Het innige Christendom*, 1740, lucrare *interzisă* de Statele Generale!).

48. Așa cum — vom vedea mai tîrziu — susține Baxter în numeroase pasaje din *Christian Directory* și în pasajul final al acestei lucrări. — Recomandarea muncii profesionale ca mijloc de a alunga teama de propria inferioritate morală amintește de interpretarea psihologică dată de către Pascal înclinației spre bani și ascezei profesionale ca mijloc inventat pentru înșelarea de sine cu privire la propria nimicnicie morală. El pune credința în predestinare împreună cu convingerea privind nimicnicia tuturor ființelor umane dată de păcatul originar total în slujba renunțării la lume și a recomandării contemplării ca singurul mijloc de despovărare de apăsarea păcatului și de obținere a certitudinii mîntuirii. — Dr. Paul Honigsheim a făcut unele remarci pertinente asupra noțiunii de profesie la catolicismul autentic

---

* Păcat fatal; păcat scuzabil.

și la jansenism în disertația sa citată (parte a unei lucrări mai ample, care, sperăm, va fi continuată). La janseniști lipsește orice urmă a legăturii dintre certitudinea mîntuirii și *acțiunea* laică. Concepția lor despre „profesie" are, în măsură mult mai mare decît cea luterană și cea autentic catolică, sensul unei trimiteri de sine într-o situație de viață dată, oferită nu numai, ca în catolicism, de ordinea socială, ci de glasul propriu al conștiinței (Honigsheim, *op. cit.*, p. 139 ș. urm.).

49. Aceste idei sînt continuate și de studiul lui Lobstein scris într-o manieră foarte accesibilă și consacrat lui H. Holtzmann, studiu care trebuie și el comparat cu ceea ce urmează. I s-a reproșat sublinierea excesivă a laitmotivului *certitudo salutis*. Numai că aici trebuie să operăm o distincție între teologia lui Calvin și *calvinism*, precum și între sistemul teologic și nevoile asistenței spirituale. *Toate* mișcările religioase care au cuprins mulțimi mari de oameni au pornit de la întrebarea „cum pot să mă asigur că voi fi mîntuit"? După cum am mai spus, ea joacă un rol central nu numai în cazul acesta, ci și în toată istoria religiilor, de exemplu, și în cea indiană. Și cum ar putea să fie altfel?

50. Într-adevăr, nu se poate nega că dezvoltarea *deplină* a acestui *concept* s-a produs abia în epoca luterană *tîrzie* (Praetorius, Nicolai, Meisner). (Conceptul este *prezent* și la Johannes Gerhard, chiar în sensul discutat aici.) În cartea a patra a lucrării sale *Geschichte des Pietismus* (vol. II, p. 3, ș. urm.), Ritschl consideră că introducerea acestui concept în religiozitatea luterană ar fi o resuscitare sau o preluare a evlaviei catolice. El nu contestă (p. 10) că problema certitudinii mîntuirii la individ este aceeași, atît la Luther cît și la misticii catolici, dar crede că soluțiile celor două părți sînt opuse. Cu siguranță că eu nu pot îndrăzni să fac o judecată proprie. Firește că oricine simte că aerul care adie în *Freiheit eines Christenmenschen* este altceva decît, pe de o parte, joaca dulceagă cu „blîndul copil Isus" din literatura mai tîrzie, iar, pe de altă parte, decît starea de spirit religioasă a lui Tauler. Tot astfel menținerea elementului mistico-magic în doctrina luterană a împărtășaniei a avut cu siguranță alte motive religioase decît acea cucernicie „bernardinică" — acea atmosferă din *Cîntarea Cîntărilor* — la care revine mereu Ritschl ca izvor al cultivării relațiilor „feciorelnice" cu Cristos. Dar oare nu *a favorizat*, printre altele, această doctrină a împărtășaniei retrezirea religiozității

de atmosferă mistică? — Tot aici trebuie arătat că nu este deloc adevărat că (p. 11, *op. cit.*) libertatea misticului ar fi constat în retragerea din lume. Tauler în special a pus în foarte interesantele sale considerații cu caracter religios-psihologic în evidență *ordinea* ca efect *practic* al contemplărilor nocturne pe care le recomandă pentru insomnii, ordine care astfel se instaurează și în ideile privind activitatea profesională laică: „Numai în felul acesta (prin unirea mistică cu Dumnezeu, noaptea, înainte de a adormi) *rațiunea se limpezește, creierul cîștigă în putere* și omul cuprinde întîmplările zilei cu atît mai împăcat și mai dumnezeiește cu cît este mai unit lăuntric cu Dumnezeu. Atunci toate lucrările lui se *ordonează*. De aceea, dacă omul și-a pregătit lucrările și astfel s-a întors cu fața spre *virtute* și dacă apoi ajunge la realitate, lucrările sale devin *virtuoase* și *divine*." (*Predigten*, fil. 318). În orice caz, se poate constata faptul asupra căruia vom mai reveni: contemplarea mistică și concepția rațională asupra profesiei *nu se exclud* reciproc. Situația contrară se produce abia atunci cînd religiozitatea ia un caracter direct isteric, ceea ce nu a fost cazul nici la toți misticii, nici la toți pietiștii.

51. Despre aceasta studiile următoare privind „etica economică a religiilor universale". Introducerea.

52. În această ipoteză, calvinismul vine în atingere cu catolicismul oficial. Dar pentru catolici, de aici rezultă necesitatea tainei ispășirii, iar pentru reformați nevoia de *confirmare* practică prin activitatea laică.

53. Vezi, de exemplu la Beza: (De praedestinat. doct. ex praelect. in Rom. 9. a. Raph. Eglino exc. 1584, p. 133)... *Sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus.** Trebuie

---

* După cum de la acțiuni cu adevărat bune urcăm spre darul sfințeniei, iar de la sfințenie spre credință, tot astfel dobîndim de la acele efecte sigure nu orice chemare, ci una activă, și de la această chemare [dobîndim] starea de ales, iar de la starea de ales darul predestinării, atît de puternică la Cristos pe cît de neclintit este Tronul lui Dumnezeu; asta dobîndim prin unirea foarte evidentă a cauzelor și efectelor.

însă să fim prudenți în ceea ce privește semnele *damnării*, deoarece totul depinde de starea *finală*. (Abia puritanismul a avut în această privință o altă gîndire.) — Vezi, de asemenea, în această privință, analiza amănunțită a lui Schneckenburger, *op. cit.*, care însă, firește, citează doar o categorie limitată a literaturii. În întreaga literatură puritană această trăsătură reapare mereu. *Il will not be said: did you believe? — but: were you Doers, or Talkers only?** spune Bunyan. După Baxter, care propovăduiește forma cea mai blîndă a predestinării, credința este (*The Saints' Everlasting Rest*, cap. XII) supunerea față de Cristos din inimă și *prin faptă*. *Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause***, a răspuns el la obiecția că voința este neliberă și că numai Dumnezeu ar deține capacitatea de mîntuire. (*Works of the Puritan Divines*, IV, p. 155). Examinarea lui Fuller (istoric al bisericii) s-a limitat la problema confirmării practice și a mărturiilor de sine ale stării de grație în schimbare. Tot astfel Howe în locul deja citat. Orice examinare amănunțită a *Works of the Puritan Divines* oferă nenumărate dovezi. Adeseori „convertirea" la *puritanism* s-a datorat direct unor scrieri ascetice *catolice* — în cazul lui Baxter, de exemplu, un tratat iezuit. Aceste concepții nu erau o inovație radicală în raport cu doctrina lui Calvin (cf. *Inst. Christ*, c. I, ed. orig., v. 1536, pp. 97, 112). Numai că la Calvin nu era sigur că grația putea să fie obținută pe această cale (*ibid.*, 147). În mod obișnuit se invocau Ioan, I, 3, 5 și pasaje asemănătoare. *Fides efficax*, ca să anticipăm, nu se limitează la calviniști. Crezurile *baptiste* tratează roadele credinței în articolul cu privire la predestinare exact la fel (*and that its* — a lui „regeneration" — *proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and* newness of life***. — Art. 7 din *Crezul* reprodus în *The Baptist Church Manual* de J. N. Brown, D. D. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc.). Tot astfel tratatul influențat de *menoniți*: *Olijf — Tacxken*, pe care l-a adoptat sinodul de la Harlem în 1649, p. 1, începe cu întrebarea: după ce se *cunosc* copiii lui Dumnezeu, și

---

* Nu se va spune: ați crezut? — ci: ați făcut sau numai ați vorbit?

** Mai întîi fă ceea ce poți face și apoi plînge-te de Dumnezeu pentru că-ți refuză harul dacă ai motive.

*** Și că dovada sa propriu-zisă apare în fructele sfinte ale căinței și în credința și noutatea vieții.

răspunde (p. 10): *Nu al is't dat dasdanigh* vruchtfare *ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteeken... om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te* versekeren*.

54. În ceea ce privește importanța *acestora* pentru conținutul material al eticii sociale, s-au făcut mai sus unele referiri. Aici este vorba însă nu de *conținut*, ci de *imboldul* spre o acțiune morală.

55. Modul în care această idee a favorizat pătrunderea spiritului evreiesc din *Vechiul Testament* în puritanism este evident.

56. Astfel Declarația de la Savoy spune despre *the members of ecclesia pura*: ei sînt *saints by* effectual *calling*, visibly manifested *by their profession* and walking**.

57. *A Principle of Goodness*, Charnock, în *Works of the Pur. Div.*, p. 175.

58. Convertirea este, așa cum uneori spune Sedgwick, o copie exactă a decretului de alegere prin „grație". Dar Bailey susține că cine este ales este și chemat să fie obedient și *capabil* pentru acest lucru. — Numai cei pe care *Dumnezeu* îi cheamă la credință (care își găsește expresie în schimbare) sînt adevărați credincioși, nu simpli *temporary believers*, precizează *Hanserd Knollys Confession* (baptistă).

59. Cf. Baxter, *Christian Directory*, spre sfîrșit.

60. Astfel, de exemplu, Charnock, *Self-examination*, p. 183, în scopul negării doctrinei catolice cu privire la *dubitatio****.

61. Această argumentare revine mereu de exemplu la Joh. Hoornbeek, *Theologia practica*, în vol. II, pp. 70, 72, 182, vol. I, p. 160.

62. De exemplu Conf. Helvet. 16 spune *et improprie his* (faptelor) *salus adtribuitur*****.

63. Vezi în legătură cu toate cele de mai sus Schneckenburger, p. 80 ș. urm.

---

* Este de pe acum limpede că doar o asemenea credință neobișnuit de roditoare este acel semn fundamental... al încrederii cugetelor credincioșilor în noul legămînt al grației divine.

** Sfinți prin chemarea lor activă, manifestată vizibil prin profesia și umbletul lor.

*** Șovăială, nehotărîre.

**** Iar mîntuirea le este atribuită în mod impropriu.

64. *Si non es praedestinatus fac ut praedestineris**, ar fi spus încă Augustin.

65. Ne amintește de dictonul lui Goethe esențialmente echivalent: „Wie kann man sich selbst kennenlernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. — Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages."**

66. La Calvin însuși, „sfințenia" trebuie să iasă la *iveală* (*Instit*. IV, I, § 2, 7, 9), dar, pentru cunoașterea umană, frontiera dintre sfînt și profan rămîne insondabilă. Trebuie să credem că acolo unde cuvîntul lui Dumnezeu este vestit cu puritate într-o biserică organizată și administrată după legea lui Dumnezeu, sînt prezenți și cei aleși, chiar dacă nu-i putem recunoaște.

67. Evlavia calvinistă este unul dintre numeroasele exemple din istoria religiilor pentru raportul dintre consecințe mediate *logic* și *psihologic* din anumite *idei* religioase cu privire la *comportamentul* religios practic. Firește că, din punct de vedere *logic*, din predestinare ar trebui dedus fatalismul. Dar *efectul psihologic* a fost, datorită intervenției ideii de „confirmare", tocmai invers. (După cum se știe, adepții lui Nietzsche își atribuie, din motive principial de aceeași natură, ideea eternei reîntoarceri cu un sens etic pozitiv. Numai că aici este vorba de răspunderea pentru o viață viitoare fără nici o legătură cu cel care acționează prin vreo continuitate a conștiinței, în timp ce la puritani este valabil principiul: *Tua res agitur****. Foarte frumos explică în limbajul timpului Hoornbeek relația dintre alegerea prin grație și faptă (*Theol. pract*., vol. I, p. 159): *Electi* sînt inaccesibili fatalismului, tocmai datorită alegerii lor, ei *se confirmă* tocmai prin *refuzul* consecințelor fataliste, *quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*****. Împletirea *practică* a intereselor anulează consecințele fataliste care s-ar deduce logic (care de altfel se produc *ocazional*

---

* Dacă nu ai fost predestinat, fă să fii predestinat.

** Cum te poți cunoaște pe tine însuți? Niciodată prin contemplație, întotdeauna prin acțiune. Încearcă să-ți faci datoria și-ți afli imediat valoarea. — Dar care este datoria ta? Imperativul zilei.

*** Despre tine e vorba (este interesul tău în joc).

**** Pe care însăși starea de aleși îi face scrupuloși și harnici la îndatoriri.

și în fapt). Pe de altă parte însă, *conținutul de idei* al unei religii — așa cum demonstrează chiar calvinismul — este *mult* mai important decît ar admite, de exemplu, William James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, p. 444 ș. urm.). Tocmai importanța elementului rațional în metafizica religioasă se manifestă clasic prin grandioasele efecte asupra vieții pe care le-a exersat în mod special structura *ideatică* a conceptului calvinist de Dumnezeu. Dacă Dumnezeul puritanilor a acționat în istorie ca oricare înainte și după El, capacitatea pentru aceasta i-au dat-o mai ales atributele pe care i le-a conferit puterea *ideii*. (Evaluarea „pragmatică" de către James a importanței ideilor religioase după măsura confirmării lor în viață este de altfel ea însăși un produs autentic al acelui univers de idei aparținînd patriei puritane a acestui remarcabil învățat.) Ca *orice* altă trăire, și cea religioasă este, ca atare, bineînțeles, nerațională. Trăirea *kat' excchen** este cea în forma sa supremă, cea mistică, și — așa cum a arătat foarte frumos James — se distinge prin absoluta sa incomunicabilitate: ea are un caracter *specific* și se prezintă ca o *cunoaștere*, dar nu poate fi reprodusă adecvat cu mijloacele aparatului nostru conceptual și lingvistic. Este de asemenea adevărat că orice trăire religioasă pierde imediat din conținut la încercarea de a-l formula *rațional* și aceasta cu atît mai mult cu cît formularea se ridică la un nivel mai înalt de abstracție. Așa cum au știut încă în secolul al XVII-lea sectele anabaptiste, în aceasta constă cauza conflictelor tragice inerente oricărei teologii raționale. Dar acea iraționalitate care este proprie *nu numai* „trăirii" *religioase*, ci (în *sensuri* și măsuri diferite) *oricărei* trăiri, nu este un obstacol al faptului că, tocmai din punct de vedere practic, genul de sistem de *idei* care confiscă pentru sine, ca să zicem așa, și-și îndreaptă pe propriul făgaș ceea ce este „trăit" direct din punct de vedere religios are cea mai mare importanță. Căci *în funcție de aceasta* se dezvoltă în timpurile de influențare intensivă a vieții de către biserică și de dezvoltare puternică a intereselor dogmatice cele mai multe dintre diferențele atît de importante practic în ceea ce privește consecințele etice, așa cum există ele între feluritele religii de pe pămînt. Oricine cunoaște izvoarele istorice știe cît de incredibil de intens

* Prin excelență.

a fost, dacă îl măsurăm cu etalonul actual, interesul dogmatic al laicului în epoca marilor lupte religioase. Numai reprezentarea superstițioasă pe care o are proletariatul actual despre ceea ce poate face și demonstra „știința" poate fi comparată cu acest interes.

68. Baxter, *The Saints' Everlasting Rest* I, 6, răspunde la întrebarea: *Whether to make salvation our end be not mercenary or legal?* — *It is properly mercenary when we expect it as* wages *for work done … Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth … and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary** … De altfel, nici la unii calviniști care trec drept ortodocși nu lipsește căderea într-o excesivă sfințenie a faptelor. După Bailey, *Praxis pietatis*, p. 262, pomenile reprezintă un mijloc de evitare a unei pedepse *temporare*. Alți teologi au recomandat celor *damnați* faptele bune, motivîndu-și recomandarea prin aceea că damnarea va fi poate mai ușor de suportat, iar celor *aleși* pentru că în acest caz Dumnezeu nu-i va iubi numai fără motiv, ci *ob causam***, ceea ce își va găsi răsplata într-un fel sau altul. Și apologia (Schneckenburger, *op. cit.*, p. 101) făcuse unele mici concesii importanței faptelor bune pentru gradul mîntuirii.

69. Și aici, în mod inevitabil, pentru a reliefa mai întîi diferențele caracteristice, *trebuie* să vorbim într-o limbă cu concepte „ideale tipice", ceea ce forțează oarecum realitatea istorică, dar în absența acesteia o formulare clară ar fi exclusă din cauza îngrădirii prin clauze. Măsura în care contradicțiile conturate aici cît se poate de exact nu sînt decît relative ar necesita o discuție aparte. Se înțelege de la sine că încă din Evul Mediu doctrina catolică oficială a postulat la rîndu-i idealul sanctificării sistematice a *întregii vieți*. Dar tot atît de neîndoielnic este că: 1. practica bisericească cotidiană tocmai prin mijlocul ei educațional cel mai eficient, spovedania, *înlesnea* modul de viață nesistematic de-

---

* Din cauză că sîntem stăpîniți de gîndul de a ne afla mîntuirea nu sînt oare scopurile noastre mercenare sau sînt legale? — Sîntem cu adevărat mercenari atunci cînd o așteptăm ca plată pentru munca efectuată. Altfel nu este decît o atitudine mercenară cum o comandă Cristos... și, dacă a-l căuta pe Cristos înseamnă a fi mercenar, doresc să fiu mercenar.

** Din [această] cauză.

scris în text și 2. conținutul afectiv fundamentalmente riguros și rece și singurătatea ce se bizuia numai pe sine însuși a calviniștilor nu puteau decît să fie permanent absente din catolicismul laic al Evului Mediu.

70. Importanța absolut centrală a *acestui* moment va fi evidențiată treptat așa cum am mai menționat, abia în studiile privind *Etica economică a religiilor universale.*

71. Într-o anumită măsură și luteranii. Luther nu a *vrut* să smulgă din rădăcini această ultimă rămășiță de magie sacramentală.

72. Cf., de exemplu, Sedgwick, *Buß- und Gnadenlehre* (traducerea germană făcută de Röscher, 1689): cel gata să se căiască are „o regulă fixă" pe care o respectă întocmai și după care își organizează și-și schimbă întreaga viață (p. 591). El trăiește — înțelept, vigilent și prudent — după lege (p. 596). *Numai* o schimbare durabilă a omului *întreg* poate, fiind urmarea alegerii prin grație, să determine acest lucru (p. 852). O adevărată căință își găsește întotdeauna expresia în transformare (p. 361). — Deosebirea dintre faptele bune numai din punct de vedere moral și *opera spiritualia** constă, după cum explică Hoornbeek (*op. cit.*, I, IX, c. 2), tocmai în faptul că acestea sînt o urmare a unei *vieți* renăscute, că (*op. cit.*, vol. I, p. 160) se poate observa în ea un progres continuu, așa cum el poate fi obținut numai prin acțiunea supranaturală a grației divine (*op. cit.*, p. 150). Sfințenia este transformarea *întregii* ființe umane prin grația divină (*ibid.*, p. 190, ș. urm.) — idei comune întregului protestantism, care se regăsesc, firește, și în idealurile supreme ale catolicismului, *dar* care și-au putut arăta consecințele pentru lume tocmai în orientările puritane spre asceza laică și, mai ales, care numai acolo erau suficient de puternic *răsplătite* din punct de vedere psihologic.

73. Această din urmă denumire este derivată în Olanda special după acei „puri" care își duceau viața exact după prescripțiile *biblice* (de exemplu, la Voët). — De altfel, în secolul al XVII-lea denumirea de „metodiști" este uneori aplicată și puritanilor.

74. Deoarece, așa cum subliniază predicatorii puritani (de exemplu, Bunyan, în *The Pharisee and the Publican*, W. of. Pur. Div., p. 126), *fiecare* păcat luat în parte nimicește *tot* „meritul"

---

* Activitățile spiritului.

acumulat de-a lungul vieții prin „fapte bune", dacă, ceea ce este de neînchipuit, omul ar putea prin propriile sale puteri să facă ceva ce Dumnezeu ar putea să-i *considere* drept merit sau chiar ar putea trăi permanent în perfecțiune. Nu există, ca în catolicism, un fel de cont curent cu sold, o imagine cunoscută încă din Antichitate, ci pentru *întreaga viață* este valabilă categorica alternativă: stare de grație sau de damnare. Referiri la conceptul de cont curent, vezi p. 222, nota 103.

75. În aceasta constă deosebirea dintre simpla *legality* și *civility* care sălășluiesc la Bunyan ca tovarăși ai lui *Mr. „Worldly-Wiseman"* în city-ul numit „Morality".

76. Charnock, *Self-examination* (Works of the Pur. Div., p. 172): *Reflection and knowledge of self is a prerogative of a* rational *nature.** La care nota de subsol: Cogito, ergo sum is the first principle of the new philosophy**.

77. Nu este, cred, locul aici de a analiza înrudirea teologiei lui Duns Scotus — care niciodată n-a ajuns să fie dominantă, uneori doar tolerată, cîteodată etichetată drept erezie — cu anumite raționamente ale protestantismului ascetic. În opoziție deliberată față de catolicism, repulsia specifică de mai tîrziu a pietismului față de filozofia lui Aristotel era împărtășită într-un sens oarecum diferit atît de Luther, cît și de Calvin (vezi *Inst. Chr*. II, c. 2, p. 4; IV, c. 17, p. 24). „Primatul voinței", cum a numit acest lucru Kahl, este comun tuturor acestor curente.

78. Exact așa este definit sensul ei de exemplu în articolul *Asceză* din *Lexiconul bisericesc catolic* în perfectă concordanță cu cele mai înalte forme istorice ale ei. Tot astfel Seeberg, în *R. E. f. Prot. Th. u. K.* Trebuie să ne fie îngăduit de a folosi acest concept în scopurile urmărite de acest studiu, așa cum o facem. Îmi este bine cunoscut faptul ca acest sens poate fi conceput și altfel, mai larg sau mai îngust, și de obicei așa și este.

79. În *Hudibras*, puritanii sînt comparați cu călugării cordelieri (*Cîntul* I, 18, 19). Într-un raport al trimisului genovez Fieschi, armata lui Cromwell este numită o adunare de „călugări".

---

* Reflecția și cunoașterea de sine sînt prerogativele unei naturi raționale.

** Cogito, ergo sum este primul principiu al noii filozofii.

80. Avînd în vedere această continuitate lăuntrică pe care am afirmat-o expres între asceza monahală în afara lumii și asceza profesională în interiorul lumii (laică), constat cu surprindere că Brentano (*op. cit.*, p. 134 și altele) citează *împotriva* mea asceza muncii la *călugări* și recomandarea acesteia! Întregul „excurs" îndreptat contra mea culminează aici. Dar tocmai această continuitate este, după cum poate constata oricine, o premisă fundamentală a întregii mele expuneri. Reforma a transferat asceza și metoda de viață rațională creștină din mînăstiri în viața profesională laică. Cf. expunerile care urmează și care au rămas neschimbate.

81. Vezi numeroasele rapoarte privind interogatoriile la care au fost supuși ereticii puritani, reproduse în *History of the Puritans* de Neal și în *English Baptists* de Crosby.

82. Încă Sanford (*op. cit.*) și mulți alții înaintea lui și după el au dedus idealul de *reserve* din puritanism. Cf. în privința acestui ideal și remarcile lui James Bryce cu privire la *college*-ul american în vol. II din *American Commonwealth*. — Principiul ascetic al „stăpînirii de sine" a făcut din puritanism unul din părinții actualei *discipline militare* (vezi despre aceasta *Moritz von Oranien ca fondator al instituțiilor militare contemporane*: Roloff în *Preuß. Jahrb.*, 1903, vol. III, p. 255). „Ironsides" ai lui Cromwell, în mînă cu pistolul cu piedica ridicată, fără să tragă, conduși în galop asupra inamicului, nu erau superiori „cavalerilor", al căror atac cavaleresc impetuos atomiza propria formație, printr-o pasiune de derviș, ci invers, prin stăpînire de sine lucidă care îi ținea permanent în preajma conducătorului. Amănunte vezi în Firth, *Cromwell's Army*.

83. Vezi în special: Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, p. 77 ș. urm.

84. Numai nu atît de clar. Contemplații, uneori amestecate cu sentimentalitate, se încrucișează multiplu cu aceste elemente raționale. Dar, în schimb, și contemplația este reglementată într-un mod *metodic*.

85. După Richard Baxter este *păcat orice* este împotriva *reason** cu care Dumnezeu ne-a creat și ne-a dat ca normă, adică nu

---

* Rațiune.

numai pasiunile inerent păcătoase, ci și orice afecte lipsite de sens sau de măsură *ca atare*, deoarece ele tulbură *countenance** și ca procese pur carnale ne abat de la raportarea rațională la Dumnezeu a oricărei activități și simțiri și Îl ofensează. Cf., de exemplu, ceea ce se spune despre păcatul mîniei (*Christian Directory*, ed. a 2-a, 1678, I, p. 285). (În acest scop, la p. 287 este citat Tauler.) Despre păcatul *fricii*, vezi *ibid.*, p. 287, col. 2. Se insistă asupra faptului că, dacă admitem că *apetitul* este *the rule or measure of eating***, aceasta constituie idolatrizarea făpturii (*idolatry*) (*ibid.*, I, pp. 310, 316, col. 1). Cu prilejul unor asemenea considerații se citează, în afară de *Pildele lui Solomon* puse pretutindeni în primul rînd, și *De tranquillitate animi* a lui Plutarh. Nu arareori se recurge și la scrierile ascetice ale Evului Mediu, vezi Bernhard, Bonaventura ș.a. — Opoziția față de „cine nu iubește vinul, femeia și cîntecul" nu putea fi formulată mai categoric decît prin extinderea conceptului de *idolatry* asupra *tuturor* bucuriilor senzuale, în măsura în care ele nu sînt justificate *igienic*, caz în care (aici este inclus sportul, dar și alte *recreations*) sînt permise (în această privință, vezi mai jos). Vom observa că sursele citate aici și în altă parte nu sînt scrieri dogmatice sau ocazionale, ci sînt inspirate din practica asistenței spirituale și, ca atare, reprezintă o bună imagine a direcției în care acționa aceasta.

86. În treacăt fie spus, aș regreta dacă din această prezentare s-ar deduce vreo *evaluare* a vreunei forme de religiozitate. Sîntem departe de așa ceva. Pentru o evaluare pur religioasă, importante sînt *efectele* unor trăsături caracteristice, poate periferice, dar cu greutate pentru comportamentul practic.

87. Vezi în această privință articolul *Moralisten, englische* de E. Troeltsch, în *R. E. f. Prot. Th. u. K.*, ed. a 3-a.

88. Cît de puternică a fost influența unor conținuturi foarte concrete ale conștiinței religioase și a unor situații care ne apar ca „accidente istorice" se vede deosebit de clar din faptul că în cercurile pietismului bazat pe Reformă s-a *regretat* uneori absența mînăstirilor și că experimentele „comuniste" ale lui Labadie și ale altora nu erau decît un surogat pentru viața de mînăstire.

---

* Cumpătul.

** Regulă sau măsură a mîncatului.

89. Ideea apare chiar în unele confesiuni din epoca Reformei. Nici Ritschl nu contestă (*Pietismus*, I, p. 258 ș. urm.), deși el consideră evoluția ulterioară drept o degenerare a ideii de Reformă, că, de exemplu, Conf. Gall. 25, 26, Conf. Belg. 29, Conf. Helv. post. 17 „au circumscris biserica reformată particulară cu semne distinctive empirice și că credincioșii sînt incluși în această biserică adevărată *nu fără semnul unei activități morale*" (vezi p. 197, nota 43).

90. *Bless God that we are not of the many** (Th. Adams, *W. of the Pur. Div.*, p. 138).

91. Ideea atît de importantă din punct de vedere istoric de *birthright* a dobîndit astfel în Anglia un sprijin considerabil: *The first born which are written in heaven... As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life*** (Th. Adams, *W. of the Pur. Div.*, p. XIV).

92. Sentimentul luteran de *căință* penitentă îi este profund străin calvinismului evoluat din punct de vedere ascetic, ce-i drept nu în teorie, dar în practică. Acest sentiment este lipsit de valoare etică, nu folosește cîtuși de puțin celui damnat, iar pentru cel sigur de faptul că este ales, păcatul propriu pe care poate că și-l mărturisește sieși nu este decît un *semn* de evoluție întîrziată și de sanctificare insuficientă pe care el, în loc de a-l regreta, încearcă să-l depășească prin faptă, spre gloria lui Dumnezeu, și-l *urăște*. Cf. considerațiile lui Howe (capelanul lui Cromwell, 1656–1658), în *Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man*, Works of the English Puritan Divines, p. 237: *The carnal mind is* enmity *against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed* (eod. p. 246). *Reconciliation... must begin in 1. a deep conviction ... of your former* enmity... *I have been* alienated *from God...* 2. (p. 251) *a clear and lively apprehension... of the monstrous iniquity and wickedness thereof.**** Aici este vorba de ura față de

---

* Slavă Domnului că nu sîntem dintre cei mulți.

** Primii născuți care sînt înscriși în rai... Deoarece primul născut nu poate fi învins în moștenirea lui și numele înscrise nu trebuie uitate, desigur, ei vor moșteni o viață veșnică.

*** Gîndul carnal este dușmănie împotriva lui Dumnezeu. De aceea, el trebuie reînnoit nu numai speculativ, dar și practic și activ. Recon-

păcat, nu față de păcătos. Dar chiar și faimoasa scrisoare a ducesei Renata d'Este (mama Eleonorei) către Calvin, în care ea vorbește, printre altele, de „ura" pe care ar purta-o tatălui și soțului *dacă* ar fi convinsă că ei fac parte dintre cei damnați, ilustrează transferul asupra persoanei și este totodată un exemplu pentru ceea ce s-a spus mai sus despre desprinderea lăuntrică a individului de legăturile comunităților, implicate prin sentiment „natural" datorită doctrinei predestinării.

93. *None but those who give evidence of being* regenerated or holy *persons ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting,* the very essence of a church *is lost**, astfel este formulat principiul de Owen, vicecancelarul independentist-calvinist de la Oxford în timpul lui Cromwell (*Inv. into the Origin of. Ev. Ch.*). Vezi articolul următor.

94. Vezi articolul următor.

95. Cat. Genev. 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125. „În viață trebuie să facem ca și cum nimeni în afară de Moise nu ar avea să ne dea porunci."

96. „Reformatul vede legea plutind înaintea ochilor ca o normă ideală, în timp ce pe luteran legea îl descumpănește ca normă ce nu poate fi niciodată atinsă." În catehismul luteran ea este situată *înainte*, spre a crea *umilința* necesară, în catehismele reformate, *după Evanghelie*. Reformații reproșau luteranilor că ar avea „o adevărată teamă de a deveni sfinți" (*Möhler*), iar luteranii reproșau reformaților „robia față de lege" și aroganța.

97. *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, p. 79 ș. urm.

98. Dintre acestea, nu trebuie să uităm în primul rînd *Cîntarea Cîntărilor*, de cele mai multe ori pur și simplu ignorată de puritani, a cărei erotică orientală a contribuit la crearea tipului de evlavie a Sf. Bernard.

---

cilierea... trebuie să înceapă 1. într-o credință adîncă... a dușmăniei anterioare... Eram înstrăinat de Dumnezeu... 2. într-o înțelegere clară și vie... a îngrozitoarei nedreptăți și ticăloșiei din ea.

* Numai aceia care dovedesc că sînt regenerați sau persoane sfinte ar trebui să fie primiți sau socotiți drept membri adecvați ai bisericilor vizibile. Acolo unde acest lucru devine dorință, se pierde însăși esența bisericii.

99. În privința necesității acestui autocontrol, vezi de exemplu predica mai sus-citată a lui Charnock despre Cor. 2, 13, 5. *Works of the Pur. Div.*, p. 161 ș. urm.

100. Majoritatea teologilor moraliști recomandă acest lucru. De exemplu, Baxter, *Christ. Directory*, II, p. 77 ș. urm., care însă nu escamotează „pericolele".

101. Contabilitatea morală a fost, firește, larg răspîndită și la alții. Dar *accentul* pus pe ea, ca singur mijloc de *cunoaștere* a alegerii sau damnării decise în eternitate, este absent și, o dată cu el, și *răsplata* psihologică decisivă pentru grija și respectarea acestei „calculări".

102. Aceasta a fost deosebirea hotărîtoare față de alte moduri de comportare, aparent similare.

103. Și Baxter (*Saints' Everlasting Rest*, c. XII) explică *neputința de a-L vedea* pe Dumnezeu prin următoarea observație: după cum putem face comerț profitabil prin corespondență cu un străin nevăzut, tot astfel am putea printr-un „comerț fericit" cu Dumnezeu cel nevăzut să dobîndim „perla prețioasă". — Aceste pilde comerciale în locul celor judiciare obișnuite la moraliștii mai vechi și la luterani sînt destul de caracteristice puritanismului care în cele din urmă îl lasă pe om să-și „cîștige" singur mîntuirea. — Cf. și următorul pasaj dintr-o predică: *We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them** (Matthew Henry, *The Worth of the Soul*, *Works of the Pur. Div.*, p. 313).

104. În opoziție cu aceasta, Luther însuși spusese: „Plînsul e mai presus decît acțiunea, iar suferința întrece orice fel de acțiune."

105. Evoluția teoriei eticii luteranismului arată de asemenea acest lucru în modul cel mai clar. În această privință, vezi Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin, 1902 și instruc-

---

* Prețuim valoarea unui lucru prin ceea ce un om înțelept ar da pe el, un om care nu este în necunoștință de cauză și nici nu este supus nevoilor. Cristos, înțelepciunea Domnului, s-a dat pe sine însuși, sîngele său prețios pentru mîntuirea sufletelor și știa ce sînt acestea și nu avea nevoie de ele.

tiva recenzie asupra ei a lui E. Troeltsch, Göttingen, *Gel. Anz.*, 1902, nr. 8. Apropierea în ceea ce privește sfera de cuprindere a doctrinei luterane de cea *ortodox*-calvinistă, mai veche, este adeseori foarte pronunțată. Dar orientarea religioasă diferită își făcea loc mereu. Melanchthon pusese în primul plan conceptul *căinței*, pentru a găsi un punct de reper pentru legarea moralității de credință. Căința datorată legii trebuie să premeargă credinței, iar faptele bune s-o urmeze, altfel ea nu poate fi — formularea este aproape puritană — adevărata credință justificatoare. El considera că un anumit grad de relativă perfecțiune poate fi realizat și pe pămînt. Inițial, Melanchthon spusese că scopul justificării ar fi acela de a-l face pe om capabil de fapte bune, iar progresul spre perfecțiune ar reprezenta cel puțin măsura fericirii pe pămînt pe care ar putea s-o ofere credința. Ideea că faptele bune ar fi *roadele* necesare ale credinței, că credința ar naște o viață nouă a fost dezvoltată și de dogmaticienii luterani de mai tîrziu, în aparență la fel cum o făcuseră reformații. Încă Melanchthon, mai mult însă luteranii de mai tîrziu, a răspuns la întrebarea ce ar fi „faptele bune" mai ales prin referiri la lege. Dar seriozitatea diminuată cu care se trata bibliocrația și în special orientarea după normele *Vechiului Testament* era doar o reminiscență a ideii inițiale a lui Luther. Numai *Decalogul* a rămas — ca o codificare a principiilor fundamentale ale legii morale *naturale* — normă pentru acțiunea umană. *Dar*: nu exista o punte sigură între validitatea sa statutară și importanța exclusivă tot mai accentuată a credinței pentru justificare, fie și pentru faptul că această credință (vezi mai sus) avea un cu totul alt caracter psihologic decît cea calvinistă. Autenticul punct de vedere luteran de la început a fost abandonat și trebuia abandonat de o biserică socotită drept instituție de mîntuire, fără să se cîștige însă o concepție nouă. În speță, fie și din teama de a pierde baza dogmatică (*sola fide!*) nu se putea ajunge la raționalizarea ascetică a vieții în întregul ei ca un obiectiv moral al individului. Căci lipsea impulsul de a lăsa ideea de *confirmare* să se amplifice pînă la importanța pe care în calvinism o avea doctrina alegerii prin grație. Dar și interpretarea magică a sacramentelor care coincidea cu eliminarea acestei *doctrine*, și anume mutarea lui *regeneratio* sau cel puțin a începutului acestuia în *botez*, dacă se acceptă caracterul *universal* al grației, trebuia să acționeze în sens contrar

dezvoltării unei moralități metodice, deoarece diminua distanța dintre *status naturalis* și starea de *grație*, mai ales în condițiile puternicei sublinieri luterane a păcatului originar. Nu mai puțin interpretarea *exclusiv juridică* a actului de justificare care presupunea variabilitatea hotărîrilor lui Dumnezeu prin efectul actului *concret* de căință a păcătosului convertit. Tocmai această variabilitate a fost subliniată tot mai mult de Melanchthon. Toată această schimbare a doctrinei sale, care se manifestă prin ponderea mai mare *a căinței*, avea o legătură lăuntrică cu adeziunea sa la „liberul arbitru". Toate acestea au determinat caracterul *ne*metodic al modului de viață luteran. În imaginația luteranului mijlociu, actele de grație *concrete* pentru păcate concrete trebuiau să constituie conținutul mîntuirii — fie și ca urmare a dăinuirii spovedaniei — și nu dezvoltarea unei aristocrații de mîntuiți autogeneratoare. Astfel nu se putea ajunge la o moralitate *fără* lege, nici la o *asceză* rațională călăuzită de lege. Legea rămînea în mod neorganic alături de „credință" ca statut și cerință ideală la care se adăuga faptul că, întrucît lumea se ferea de bibliocrația strictă ca fiind un act de sanctificare prin fapte bune, rămînerea ei era nesigură și neprecisă și mai ales nesistematică în ceea ce privește conținutul ei mai amănunțit. La fel cum Troeltsch (*op. cit.*) spusese despre teoria eticii, viața rămînea pur și simplu o „sumă de porniri, aproape mereu eșuate" care, menținute în „fărîmițarea unor indicații izolate și nesigure" și neorientate spre „influențarea integrității coerente a vieții", ci fiind în esență în conformitate cu evoluția pe care o trăia însuși Luther (vezi mai sus), reprezentau o „trimitere-de-sine" într-o situație de viață în mic și în mare. „Trimiterea-de-sine", atît de mult deplînsă, a germanilor spre culturi străine, ușurința cu care își schimbă naționalitatea, este — *alături* de unele aspecte politice ale destinului națiunii — atribuită — *și* încă în mare măsură — acestei evoluții care reverberează și astăzi în toate relațiile ce alcătuiesc viața noastră. Însușirea subiectivă a culturii a rămas slabă, *deoarece* ea a avut loc în esență prin recepționarea pasivă a ceea ce se oferea în mod „autoritar".

106. Vezi despre aceste lucruri cartea de conversații a lui Tholuck: *Vorgeschichte des Rationalismus*.

107. În ceea ce privește celelalte efecte ale doctrinei *islamice* a predestinării (mai corect: a *predeterminării*) și cauzele acesteia,

vezi disertația (teologică de la Heidelberg, citată mai înainte) a lui F. Ulrich: *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912. Cît privește doctrina predestinării la janseniști, vezi P. Honigsheim, *op. cit*.

108. Vezi pe această temă studiul următor din culegerea de față.

109. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I, p. 152, o caută în perioada dinainte de Labadie (de altfel, numai pe bază de specimene din Țările de Jos) considerînd că la pietiști: (1) s-au format conventicule; (2) s-a cultivat ideea „nimicniciei existenței omenești" într-un mod care „contrazice interesele mîntuirii evanghelice"; (3) s-a căutat „asigurarea grației printr-o comportare delicată față de Domnul nostru Isus Cristos", într-o formă nereformatoare. Această din urmă caracteristică se potrivește numai pentru epoca timpurie și numai unuia dintre reprezentanții tratați. Ideea „nimicniciei făpturii" era în sine un produs autentic al spiritului calvinist și, numai atunci cînd ea conducea spre evadarea practică din lume, ieșea de pe făgașul protestantismului normal. În sfîrșit, într-o anumită măsură în special în scopuri de catehizare, sinodul de la Dordrecht a ordonat el însuși conventiculele. Dintre caracteristicile evlaviei pietiste analizate în prezentarea lui Ritschl rezumată mai sus, trebuie luate în considerare: (1) „Precizismul", în sensul unei atașări mai pronunțate față de litera *Bibliei* în ceea ce privește toate *aspectele exterioare* ale vieții, pe care uneori îl susține Gisbert Voët; — (2) tratarea justificării și împăcării cu Dumnezeu nu ca scop în sine, ci ca simplu *mijloc* pentru o viață ascetică sfîntă, așa cum poate ea fi găsită la Lodensteyn, dar la care face aluzie, de exemplu, Melanchthon (p. 125 A 2); — (3) înalta apreciere dată „luptei pentru căință", aceasta fiind un indiciu al unei autentice renașteri, așa cum a propovăduit-o înaintea tuturor W. Teellinck; — (4) abținerea de la împărtășanie cu participarea la ea a unor persoane nerenăscute (de acest fapt ne vom ocupa mai tîrziu) și conventiculele implicite care nu se încadrează în canoanele de la Dordrecht cu reluarea „profeției", adică a tălmăcirii *Scripturii* și de către neteologi, chiar și femei (Anna Maria Schürmann). Toate acestea sînt lucruri care se abat, uneori considerabil, de la doctrina și practica reformatorilor. Dar în comparație cu orientările necuprinse în prezentarea lui Ritschl, în special cu puritanii englezi,

ele reprezintă *în afară* de nr. 3 doar o accentuare a unor tendințe integrate efectiv în dezvoltarea acestei evlavii. Imparțialitatea expunerii lui Ritschl are de suferit de pe urma faptului că marele savant introduce în ea judecățile sale de valoare orientate după politica bisericii sau, mai bine zis, politica religioasă și, în antipatia sa față de religiozitatea specific *ascetică* pretutindeni unde se observă o înclinație către aceasta, introduce prin interpretare recrudescențe „catolice". Dar, asemenea catolicismului, și vechiul protestantism cuprinde *all sorts and conditions of men.* Și *totuși biserica* catolică a respins rigorismul ascezei laice în forma jansenismului, după cum pietismul a respins cvietismul specific catolic din secolul a XVII-lea. — În orice caz, pentru considerațiile noastre speciale, pietismul se transformă abia aici în ceva care acționează nu treptat, ci calitativ altfel, cînd teama de „lume" conduce la fuga din viața profesională întemeiată pe proprietatea privată, adică la formarea de conventicule pe bază monahal-comunistă (Labadie) sau — așa cum spuneau contemporanii despre unii pietiști radicali — la *neglijarea* intenționată a muncii profesionale laice în favoarea contemplației. Această consecință se constată deosebit de frecvent în cazurile în care contemplația începe să dobîndească acea caracteristică pe care Ritschl o numește „bernardinism", deoarece apare, pentru prima oară, în interpretarea *Cîntării Cîntărilor* de către Sf. Bernard: o religiozitate de atmosferă mistică aspirînd spre o *unio mystica* de nuanță cripto-sexuală. Ea reprezintă din punctul de vedere al psihologiei religioase pure față de evlavia reformată, dar și față de expresia ei *ascetică* la oameni ca Voët, indubitabil, un „aliud". Însă Ritschl încearcă să stabilească o legătură între acest cvietism și *asceza* pietistă pentru a o supune astfel pe aceasta din urmă aceleiași damnațiuni. El pune degetul pe fiecare citat din mistica sau ascetica catolică, pe care îl găsește în literatura pietistă. Dar chiar și teologi moraliști cu totul „nesuspecți" englezi și olandezi îi citează pe Bernard, Bonaventura, Thomas a Kempis. La toate bisericile reformate relația cu trecutul catolic era foarte complexă și, în funcție de punctul de vedere adoptat, una sau alta dintre aceste biserici apare mai apropiată de catolicism sau de unele laturi ale acestuia.

110. Articolul destul de instructiv *Pietismus* de Mirbt, din *Realenz. f. prot. Theol. u. K.*, ed. a 3-a, tratează, lăsînd cu totul la

o parte antecedentele reformate, apariția pietismului numai ca o trăire religioasă personală a lui Spener, ceea ce produce o senzație stranie. Descrierea lui Gustav Freytag din *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* merită să fie citată și astăzi ca introducere în pietism. În ceea ce privește începuturile pietismului englez, reflectat în literatura vremii, cf.: W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

111. După cum se știe, această concepție a făcut din pietism unul dintre principalii purtători ai ideii de *toleranță*. Cu această ocazie vom intercala cîte ceva despre această idee. Dacă trecem aici peste *indiferența* umanist-iluministă, căci ea ca atare nu a avut nicăieri efecte practice *importante*, din punct de vedere istoric, ideea a avut în Occident următoarele izvoare principale: 1. rațiunea de stat pur politică (arhetip: Wilhelm de Orania); — 2. mercantilismul (astfel, de exemplu, în mod deosebit de clar în cazul orașului Amsterdam și al multor alte orașe, proprietari funciari și potentați care îi priveau pe sectanți ca pe niște purtători vrednici de stimă ai progresului economic); — 3. schimbarea radicală a evlaviei calviniste. Din capul locului predestinarea excludea promovarea de către stat a religiei prin intoleranță. În felul acesta, el nu putea salva sufletele. Numai gîndul la *gloria lui Dumnezeu* a putut determina biserica să apeleze la sprijinul statului, în vederea suprimării ereziei. Dar, cu cît se punea un accent mai mare pe apartenența predicatorului și a tuturor participanților la împărtășanie, la categoria celor aleși, cu atît mai insuportabilă devenea orice intervenție a statului în ocuparea funcțiilor de predicatori și în repartizarea parohiilor, ca surse de venit, unor absolvenți poate nerenăscuți ai universităților, pentru simplul motiv că aveau o pregătire teologică și, în general, era insuportabil orice amestec al stăpînirii în treburile comunităților. Pietismul reformat a întărit acest punct de vedere prin deprecierea corectitudinii dogmatice și prin erodarea treptată a principiului „Extra ecclesiam nulla salus". *Calvin* considerase *acceptarea* și a celor damnați de către instituția divină a bisericii ca fiind singura compatibilă cu gloria lui Dumnezeu; în Noua Anglie s-a încercat constituirea bisericii ca aristocrație a sfinților confirmați. Dar chiar și independenții radicali au respins orice amestec al autorităților civile, ca și al oricăror autorități ierarhice, în examinarea „confirmării" posibilă numai în cadrul strict

al comunității. Ideea că gloria lui Dumnezeu cere ca și damnații să fie supuși disciplinei bisericii a fost dată la o parte de ideea — și ea existentă la început, dar treptat subliniată cu tot mai multă ardoare — că împărțirea împărtășaniei cu un damnat de Dumnezeu ar aduce prejudicii gloriei divine. Acest lucru a dus în mod inevitabil la voluntarism, căci a dus la „believers' Church", adică la comunitatea religioasă în care nu erau incluși decît cei renăscuți. Baptismul calvinist căruia îi aparținea, de exemplu, conducătorul „parlamentului sfinților", Praisegod Barebone, a tras concluziile cele mai categorice din acest raționament. Armata lui Cromwell s-a pronunțat pentru libertatea conștiinței, iar „parlamentul sfinților", chiar și pentru despărțirea bisericii de stat, *deoarece* membrii săi erau pietiști evlavioși, adică din motive *pozitiv-religioase*; — 4. *sectele anabaptiste*, despre care vom vorbi mai tîrziu, au respectat de la bun început cu cea mai mare strictețe și consecvență lăuntrică principiul potrivit căruia numai cei care au renăscut personal pot fi primiți în comunitatea bisericii și de aceea au respins categoric orice caracter „instituțional" al bisericii și orice amestec al puterii laice. Și aici exigența unei toleranțe absolute a fost produsă de un motiv *pozitiv-religios*. — Probabil că primul care s-a pronunțat din asemenea motive pentru o toleranță absolută și pentru despărțirea bisericii de stat, cu aproape o generație înaintea baptiștilor și cu două generații înainte de Roger Williams, a fost John Browne. Prima declarație în acest sens a unei comunități bisericești pare a fi fost rezoluția baptiștilor englezi din Amsterdam din 1612 sau 1613: *the magistrate is not to middle with religion or matters of conscience ... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience.** Primul document oficial al unei comunități bisericești care a cerut protejarea *pozitivă* a libertății conștiinței de către stat ca un *drept* a fost probabil art. 44 din *Confession of (Particular) Baptists*, din 1644. Se cuvine subliniat că ideea exprimată ocazional după care toleranța religioasă *ca atare* ar fi favorizat capitalismul este complet greșită. Toleranța religioasă nu este specific

* Magistratul nu poate să fie mijlocitor în ceea ce privește religia sau problemele de conștiință... pentru că Cristos este regele și cel care enunță legea bisericii și a conștiinței.

modernă sau occidentală. Ea a existat în China, în India, în marile imperii din Asia de sud-vest în epoca elenismului, în Imperiul Roman, în imperiile musulmane, în perioade îndelungate, într-o amploare limitată doar de rațiuni de *stat* (care o limitează și astăzi!) ca nicăieri în lume în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, dar cel mai puțin în teritoriile *dominate* de puritanism ca, de exemplu, Olanda și Seeland în perioada ascensiunii lor politico-economice, sau în puritana Anglie veche sau nouă. Tocmai Occidentului i-a fost caracteristică atît înainte, cît și după Reformă, la fel ca și Imperiului Sasanizilor, *intoleranța confesională* așa cum ea a existat în diferite perioade și în China, Japonia și India, dar de cele mai multe ori din motive politice. Deci toleranța *ca atare* nu are nimic de-a face cu capitalismul. Important era cui *folosea* această toleranță. Cît privește „believers' Church", vom vorbi în articolul următor despre consecințele sale.

112. Această idee a fost pusă în practică, de exemplu, de acei *tryers* ai lui Cromwell, cei ce îi examinau pe candidații la funcția de predicator. Ei nu căutau să constate atît calificarea profesională a candidaților, cît starea de grație subiectivă. Vezi și articolul următor.

113. Neîncrederea caracteristică pietismului față de Aristotel și față de filozofia clasică în general se profilează încă la Calvin (cf. *Instit*. II, c. 2, p. 4; III, c. 23, p. 5; IV, c. 17, p. 24). După cum se știe, la început, la Luther această neîncredere era la fel de mare, dar a fost reprimată de influența umanistă (în primul rînd a lui Melanchthon) și de nevoile stringente ale educației și ale apologeticii. Firește că, în concordanță cu tradițiile protestante și *Westminster Confession* (c. I, 7), afirma că, pentru cei neinstruiți ceea ce este *necesar* pentru mîntuire este conținut într-o formă suficient de limpede în *Scriptură*.

114. Împotriva acestui lucru au protestat bisericile oficiale, de exemplu, și *Catehismul* (prescurtat) al bisericii presbiteriene scoțiene din 1648, p. VII: Participarea unor persoane care *nu* aparțin aceleiași familii la slujbele celebrate acasă este dezavuată ca o știrbire adusă funcției. Pietismul, ca oricare altă formație de comuniune ascetică, l-a eliberat pe individ de legăturile patriarhalismului familial determinate de interesele prestigiului funcției.

115. Din motive bine întemeiate, nu analizăm aici relațiile „psihologice", în sensul științific al cuvîntului, ale acestor con-

ținuturi religioase și evităm pe cît posibil chiar și terminologia corespunzătoare. Ansamblul de concepte al psihologiei, inclusiv al *psihiatriei*, nu este încă suficient pentru a fi direct utilizat de cercetarea istorică în problemele noastre fără a perturba obiectivitatea judecății istorice. Folosirea terminologiei acestor discipline nu ar face decît să genereze ispita de a acoperi niște fapte imediat inteligibile și adeseori de-a dreptul banale cu un văl de erudiție verbală diletantă, pentru a crea aparențele unei mai mari exactități conceptuale, ceea ce, din păcate, a fost tipic pentru Lamprecht. — Încercări mai serioase de valorificare a unor termeni psihopatologici în scopul interpretării unor fenomene istorice de masă vezi la W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, capitolul al 12-lea, precum și în lucrarea aceluiași, intitulată *Nervosität und Kultur*. Aici nu pot aduce în discuție faptul că și acest autor cu un vast orizont are, după părerea mea, unele scăderi datorate influențării de către unele teorii ale lui Lamprecht. Cît de lipsite de orice valoare în comparație cu literatura mai veche sînt remarcile schematice ale lui Lamprecht cu privire la pietism (în volumul al 7-lea din *Deutsche Geschichte*) știe oricine este familiarizat fie și numai cu literatura curentă.

116. Astfel, de exemplu, la adepții lui *Inniges Christendom* al lui Schortinghuis. Din punctul de vedere al istoriei religiilor, aceasta își are originea în capitolele din Deutero-Isaia despre robul lui Dumnezeu și în *Psalmul* 22.

117. Acest lucru s-a manifestat la pietiștii olandezi, la început izolat, iar apoi sub influențe *spinoziene*.

118. Labadie, Tersteegen ș.a.

119. Cel mai clar apare această influență atunci cînd el — imaginați-vă: Spener! — contestă competența autorităților de a controla conventiculele, exceptînd cazurile de tulburare a ordinii și de abuzuri, dat fiind că este vorba de un *drept fundamental* al creștinilor garantat de ordinea apostolică (*Theologische Bedenken*, II, p. 81 ș. urm.). În principiu acesta este exact punctul de vedere puritan referitor la raportul și sfera de valabilitate a drepturilor individuale decurgînd *ex iure divino** și, ca atare, inalienabile. Lui Ritschl nu i-a scăpat această erezie (*Pietismus*, II, p. 157) și nici

* Din dreptul divin.

cea amintită mai departe în text (*ibid.*, p. 115). Oricît de anistorică (ca să nu spunem filistină) este critica pozitivistă pe care el o face conceptului de „drept fundamental", căruia îi datorăm aproape *tot* ceea ce și astăzi i se pare chiar și celui mai „reacționar" ca minim al sferei libertății sale individuale, totuși trebuie să fim, firește, întru totul de acord cu el că în ambele cazuri lipsește o integrare organică în concepția luterană a lui Spener.

Conventiculele (*collegia pietatis*) ca atare, care au fundamentat teoretic faimoasele *Pia desideria** ale lui Spener și pe care, practic, el le-a creat, aveau prin esența lor un corespondent în *prophesyings* engleze, așa cum s-au întîlnit ele pentru prima oară în meditațiile biblice londoneze ale lui Joh. v. Lasco (1547) și care de atunci au fost parte componentă a inventarului de forme ale evlaviei puritane, persecutate ca răzvrătire împotriva autorității bisericii. În fine, respingerea disciplinei bisericești de la Geneva el o motivează prin faptul că purtătorul ei autorizat, „starea a treia" (*status oeconomicus*: laicii creștini) *nu* este încadrat în organizarea bisericească luterană. Pe de altă parte însă admiterea — la discutarea excomunicărilor — de membri laici ai consistoriului ca reprezentanți suverani ai „stării a treia" are o vagă tentă luterană.

120. *Denumirea* de „pietism" care apare pentru prima oară în sfera luteranismului este o dovadă că, după concepția contemporanilor, este caracteristic faptul că din „pietas" se face aici o *activitate* metodică.

121. Admitem, firește, că această motivare este proprie cu precădere calvinismului, dar *nu numai lui*. Ea apare deosebit de frecvent tocmai în cele mai *vechi* regulamente bisericești luterane.

122. În sensul Hebr. 5, 13, 14. Cf. Spener, *Theol. Bedenken*, I, 306.

123. Alături de Bailey și Baxter (vezi *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist., 1, 47, *ibid*. dist. 3, 6), Spener îl aprecia îndeosebi pe Thomas a Kempis și în primul rînd pe Tauler (din care nu a înțeles totul: *Consilia theologica*, III, 6, 1 dist. 1, 1). O tratare aprofundată a acestuia din urmă în special în *Cons. theol.* I, 1, 1, nr. 7. Pentru el, Luther a rezultat din Tauler.

---

* Dorințe pioase (irealizabile).

124. Vezi Ritschl, *op. cit.*, II, p. 113. El a respins „lupta pentru căință" a pietiștilor de mai tîrziu (și a lui Luther) drept caracteristică *exclusivă* a unei adevărate convertiri (*Theol. Bedenken*, III, p. 476). În ceea ce privește sanctificarea ca rod al gratitudinii din credința în concilieri — o formulare specific luterană (vezi pp. 99–100, nota 59) — vezi la Ritschl, *op. cit.*, p. 115, nota 2. Cît privește *certitudo salutis*, pe de o parte, *Theol. Bedenken*, I, p. 324: adevărata credință nu este percepută *prin simțuri*, ci este *recunoscută prin roadele* sale (dragoste și obediență față de Dumnezeu); pe de altă parte, *Theol. Bedenken*, I, p. 335 ș. urm.: „În ceea ce privește grija de a vă asigura starea de grație și de mîntuire veți găsi idei mai sigure în cărțile noastre" — luterane — „decît în cele ale scribilor englezi." Dar în privința esenței sanctificării, el era de acord cu englezii.

125. Jurnalele religioase pe care le-a recomandat A. H. Francke au fost și în acest caz semnul exterior al acesteia. — Exercițiul metodic și *obișnuința* sanctificării trebuie să determine creșterea acesteia și despărțirea binelui de rău. Aceasta este tema fundamentală a cărții lui Francke, *Von des Christen Vollkommenheit*.

126. Este caracteristic faptul că abaterea acestei credințe pietiste raționale în providență de la interpretarea ei ortodoxă a ieșit la iveală în cursul faimoasei dispute dintre pietiștii din Halle și Löscher, reprezentantul ortodoxiei luterane. În lucrarea sa *Timotheus Verinus*, Löscher merge pînă acolo, încît opune toate rezultatele actelor *omenești* hotărîrilor providenței. În schimb, poziția consecventă a lui Francke, acea străfulgerare limpede cu privire la ceea ce urmează să se întîmple, rezultat al unei *așteptări* calme a hotărîrii, trebuie privită ca un „semn al lui Dumnezeu" — perfect analog cu psihologia quakerilor și, respectiv, cu ideea ascetică generală, după care *metodica* rațională este calea prin care ne apropiem de Dumnezeu. Este drept că Zinzendorf, care, printr-una din deciziile sale majore, a lăsat pe seama *întîmplării* destinul formării comunității sale, este departe de forma dată de Francke credinței în providență. — Spener, *Theol. Bedenken*, I, p. 314, se referise la *Tauler* atunci cînd a considerat drept caracteristică a „pasivității" creștine faptul că omul trebuie să se supună efectelor divine și să nu le perturbe prin acțiuni ale sale pripite, ceea ce în esență este și punctul de vedere al lui Francke. Pretutindeni iese clar la suprafață activitatea religioasă pietistă

mult slăbită în comparație cu puritanismul și care caută pacea (pe pămînt). „First righteousness, then peace", a spus, în opoziție cu de cele de mai sus, încă în 1904, un baptist proeminent (G. White, într-o cuvîntare pe care o vom mai cita), formulînd programul etic al confesiunii sale (*Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

127. *Lect. paraenet*. IV, p. 271.

128. Împotriva acestei reprezentări, care revine mereu, se îndreaptă în special critica lui Ritschl. (Vezi scrierea lui Francke — citată cu trei note mai sus — care conține doctrina.)

129. El se găsește și la pietiștii *ne*predestinaționiști englezi, de exemplu, la Goodwin. Despre el și alții vezi Heppe, *Gesch. des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879, o carte care nu a devenit inutilă nici după lucrarea de referință a lui Ritschl, nici pentru Anglia și, oarecum, nici pentru Olanda. Încă în secolul al XIX-lea Köhler (potrivit cărții care urmează să fie citată în articolul următor) a fost adeseori întrebat în Olanda care a fost *momentul* renașterii sale.

130. Prin aceasta se încerca să se combată consecința doctrinei luterane privind posibilitatea redobîndirii grației (în special, obișnuita „convertire" in extremis).

131. Argumentul împotriva necesității pe care o implică aceasta de a cunoaște ziua și ora „convertirii", ca trăsătură *indispensabilă* a autenticității sale, vezi în Spener, *Theol. Bed.* II, 6, 1, p. 197. El cunoștea „lupta pentru căință" tot atît de puțin ca și Melanchthon *terrorres conscientiae* ale lui Luther.

132. Firește că la aceasta a contribuit și tălmăcirea antiautoritară specifică oricărei asceze a „preoțimii în general". — Cîteodată preoților li se recomanda amînarea iertării păcatelor pînă la „confirmarea" adevăratei căințe, ceea ce Ritschl consideră, pe drept cuvînt, ca fiind în principiu de inspirație calvinistă.

133. Aspectele importante pentru noi se găsesc cel mai ușor în Plitt, *Zinzendorfs Theologie* (3 vol., Gotha, 1869), vol. I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433 ș. urm., 444, 448; vol. II, pp. 372, 381, 385, 409 ș. urm.; vol. III, pp. 131, 167, 176. — Cf. și Bernh. Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900), cartea a 3-a, cap. III.

134. Sigur că el considera Confesiunea de la Augsburg drept un document valabil al vieții religioase creștin-luterane numai cu condiția — exprimată în dezgustătoarea sa terminologie —

să fie udată cu o „fiertură de puroaie din răni". A-l citi este un chin, deoarece limbajul folosit pentru exprimarea confuziei gîndirii sale face o impresie mai penibilă decît acel „Christoterpentinöl"* care l-a înspăimîntat pe F. Th. Vischer (în polemica sa cu „Christoterpe" din München).

135. „În nici o religie nu recunoaștem drept frați pe cei ce nu au fost spălați prin stropire cu sîngele lui Cristos și a căror *viață* spirituală nu este *profund schimbată*. Nu recunoaștem nici o comunitate revelată (evidentă) a lui Cristos decît acolo unde cuvîntul lui Dumnezeu este propovăduit în toată puritatea lui și unde membrii ei *trăiesc* ca niște copii *sfinți* ai lui Dumnezeu." — Este adevărat că ultima propoziție este luată din *Micul Catehism* al lui Luther; dar, după cum subliniază Ritschl, *acolo* propoziția servește drept răspuns la întrebarea cum să fie sfințit numele lui Dumnezeu, pe cînd *aici* este destinată *delimitării* bisericii *sfinților*.

136. Vezi Plitt, I, p. 346 — și mai hotărît este la Plitt, I, p. 381 răspunsul citat la întrebarea dacă „faptele bune sînt necesare pentru mîntuire". „Inutile și dăunătoare pentru dobîndirea mîntuirii, dar după aceasta atît de necesare, încît cine nu le face nu este nici mîntuit." Deci și aici: ele nu sînt cauza reală a mîntuirii, dar sînt *singurul* principiu de recunoaștere a ei.

137. De exemplu, prin acele caricaturi ale „libertății creștine" criticate de Ritschl, *op. cit.*, III, p. 381.

138. Mai ales printr-o accentuare insistentă a ideii de satisfacție pentru pedeapsă în doctrina mîntuirii pe care el, după ce a fost respins de către unele secte americane în încercările de obținere a unei funcții de misionar, a făcut-o pe baza metodei de sanctificare. De atunci, el pune în fruntea ascezei de la Herrnhut menținerea evlaviei *sincere* și a virtuților resemnării umile, în opoziție categorică cu tendințele comunității sale perfect analoge cu asceza puritană.

139. Care însă își avea limitele sale. Chiar și din acest motiv este eronată intenția de a încadra religiozitatea lui Zinzendorf într-o treaptă de dezvoltare „psiho*socială*", așa cum procedează Lamprecht. Pe lîngă toate acestea, religiozitatea lui nu era influențată de nimic altceva decît de faptul că el era un *conte* cu porniri

---

* „Ulei de christoterpentină".

fundamental feudale. Tocmai *latura emoțională* s-ar potrivi tot atît de bine din punct de vedere „psihosocial" cu perioada decadenței sentimentale a cavalerismului, ca și cu aceea de „sensibilitate". Din punct de vedere „psihosocial", opoziția față de raționalismul vest-european se explică mai curînd prin tradiția patriarhală a estului german.

140. Controversele lui Zinzendorf cu Dippel arată acest lucru la fel ca și — după moartea sa — enunțurile sinoadelor din 1764 care exprimă clar caracterul de *instituție* de mîntuire al comunității de la Herrnhut a fraților moravi. Vezi critica lui Ritschl, *op. cit.*, III, p. 443 ș. urm.

141. Vezi, de exemplu, § 151, 153, 160. Că s-ar putea ca sanctificarea să nu se producă *în pofida* unei autentice căințe și iertări a păcatelor rezultă în special din observațiile de la p. 311 și corespunde doctrinei luterane a mîntuirii, în aceeași măsură în care o contrazice pe cea calvinistă (și pe cea metodistă).

142. Cf. afirmațiile lui Zinzendorf citate de Plitt, II, p. 345. La fel, Spangenberg, *Idea fidei*, p. 325.

143. Cf., de exemplu, afirmațiile lui Zinzendorf despre Mat. 20, 28 citate de Plitt, III, p. 131: „Cînd văd un om pe care Dumnezeu l-a înzestrat cu talente alese, mă bucur și utilizez cu plăcere aceste talente. Dar dacă îmi dau seama că el nu e mulțumit cu ceea ce are, ci vrea să fie mai înzestrat, consider o astfel de atitudine drept începutul pieirii unui asemenea om." Zinzendorf nega — în special în convorbirea sa cu John Wesley din 1743 — *progresul* sanctificării fiindcă o identifica cu justificarea și pentru că o considera într-un raport cu Cristos numai în plan *emoțional*. Plitt, I, p. 413. În locul sentimentului-„unealtă" apare faptul de „a avea" divinul: mistică, nu asceză (în sensul pe care îl vom discuta într-o introducere la alte studii). — Desigur (așa cum vom arăta tot acolo) și puritanul aspiră *de fapt* la condiția *pămînteană*, prezentă. Dar această condiție interpretată ca *certitudo salutis* îi dă *sentimentul* că este o *unealtă activă*.

144. Care însă din cauza acestei deducții nu a cunoscut o fundamentare etică consecventă. Zinzendorf respinge ideea lui Luther privind slujirea lui Dumnezeu în profesie drept criteriu *decisiv* al fidelității în profesie. Aceasta ar fi *răsplata* pentru „slujirea cu credință a Mîntuitorului" (Plitt, II, p. 411).

145. Este cunoscută maxima sa: „Un om înțelept nu trebuie să fie necredincios, iar un om credincios nu trebuie să fie neînțelept", din lucrarea sa *Sokrates d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), precum și preferința sa pentru autori ca Bayle.

146. Predilecția netă a ascezei protestante pentru empirismul raționalizat prin fundamentare matematică este cunoscută și nu va fi discutată îndeaproape aici. Cf., în ceea ce privește orientarea științelor către cercetarea matematic-raționalizată „exactă", motivele ei filozofice și deosebirea față de concepția lui Bacon: Windelband, *Gesch. d. Philos.*, pp. 305–307, în special notele de la p. 305, jos, care resping pe bună dreptate ideea după care științele moderne ale naturii trebuie înțelese ca un *produs* al unor interese tehnologico-materiale. Sigur, există relații de cea mai mare importanță, dar ele sînt mult mai complicate. Vezi și Windelband, *Neuere Philos*, I, p. 407 ș. urm. *Criteriul* decisiv pentru poziția ascezei protestante, așa cum este el subliniat de Spener în *Theol. Bedenken*, I, p. 232, III, p. 260, fusese următorul: Așa cum creștinul se cunoaște după *roadele* credinței sale, tot astfel cunoașterea lui Dumnezeu și a intențiilor sale nu poate fi abstrasă din cunoașterea *lucrărilor* sale. Disciplina preferată a creștinilor puritani, anabaptiști și pietiști au fost *fizica* și apoi alte discipline în domeniul matematicii și științelor naturii, care lucrează deci cu aceleași metode. Exista convingerea că prin cunoașterea empirică a legilor divine ale naturii s-ar putea ajunge la pătrunderea „sensului" lumii, fapt care nu s-ar putea realiza niciodată prin speculații conceptuale, dat fiind caracterul fragmentar al revelației divine, ceea ce era o idee calvinistă. Empirismul secolului al XVII-lea era pentru asceză mijlocul de a-l căuta pe „Dumnezeu în natură". Acest empirism părea să conducă spre Dumnezeu, iar speculația filozofică era orientată în sens invers. După Spener, filozofia lui Aristotel a fost deosebit de dăunătoare creștinismului. *Oricare* alta e mai bună, în special cea a lui Platon: *Cons. Theol.* III, 6, 1, Dist. 2, nr. 13. Cf. și următorul pasaj caracteristic: *Unde pro Cartesio quid dicam non habeo* (nu l-a citit), *semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent*, in qua nullius hominis attenderetur

*auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio** (Spener, *Cons. Theol.* II, 5, nr. 2). Se știe ce importanță au avut aceste concepții ale protestantismului ascetic pentru dezvoltarea *educației*, în special a învățămîntului *real*. Programul său pedagogic a rezultat din combinația cu atitudinea față de *fides implicita***.

147. „Acest gen de oameni care își socotesc fericirea alcătuită din patru părți: 1. a fi mic, disprețuit, umilit...; 2. a neglija simțurile de care nu e nevoie pentru slujirea Domnului...; 3. a nu avea nimic sau a da altora cele primite...; 4. a munci zi de zi, nu pentru cîștig, *ci pentru profesie* și pentru cauza Domnului și a aproapelui. (*Rel. Reden*, II, p. 180, Plitt, I, p. 445). *Nu oricine* poate deveni „ucenic", ci numai cei pe care îi cheamă Domnul. Dar, potrivit mărturisirii personale a lui Zinzendorf (Plitt, I, p. 449), sînt încă dificultăți, deoarece predica de pe pămînt este adresată formal *tuturor*. Înrudirea dintre acest „acosmism liber al iubirii" și vechile idealuri anabaptiste este evidentă.

148. Căci interiorizarea emoțională a evlaviei nu era nicidecum străină luteranismului, nici chiar în perioada lui de epigonism. *Ascetismul* — reglementarea vieții care în ochii luteranilor era suspectă de „sanctificare prin fapte bune" — era *aici* mai degrabă diferența constitutivă.

149. O „teamă sinceră" este un semn mai bun al grației „decît certitudinea", consideră Spener în *Theol. Bedenken*, I, 324. Desigur că și la autorii puritani întîlnim avertismente insistente în privința falsei „certitudini", dar, cel puțin, doctrina predestinării, în măsura în care influența ei determina asistența spirituală, acționa mereu în sens contrar.

150. Căci efectul *psihologic* al existenței spovedaniei consta pretutindeni într-o *atenuare* a responsabilității proprii a subiectului pentru conduita sa. De aceea ea și era căutată. Implicit avea loc și o eliberare de consecvența rigoristă a exigențelor ascetice.

---

* De unde reiese că nu am ce să spun despre Descartes, totuși totdeauna am dorit și doresc ca Dumnezeu să ridice niște bărbați care să pună în sfîrșit în fața ochilor adevărata filozofie în care se urmărește nu autoritatea oricui, ci numai gîndirea sănătoasă, neștiutoare de vreun dascăl.

** Credința implicită.

151. În ce măsură au avut un rol și momentele pur *politice* chiar și pentru *natura* evlaviei pietiste, a arătat încă Ritschl în prezentarea pe care a făcut-o pietismului din Württemberg (*op. cit.*, vol. III).

152. Vezi afirmația lui Zinzendorf citată la p. 237, nota 147.

153. Firește că și calvinismul, în orice caz cel autentic, este „patriarhal". Legătura dintre succesul activității lui Baxter și caracterul artizanal al activității din Kidderminster apare clar în autobiografia sa. Vezi pasajul citat în *The Works of the Pur. Divines*, p. XXXVIII: *The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other...*"* Totuși patriarhalismul de pe fondul eticii reformiste și cu atît mai mult al celei anabaptiste este de altă natură decît cel de pe fondul pietismului. Problema nu poate fi discutată decît într-un alt context.

154. *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, ed. a 3-a, I, p. 598. — Dacă Frederic Wilhelm I a numit pietismul o afacere potrivită pentru *rentieri*, acest lucru este semnificativ mai mult pentru acest rege decît pentru pietismul lui Spener și Francke, iar regele știa probabil motivul pentru care i-a deschis statele sale prin edictul de toleranță.

155. Pentru o introducere orientativă în cunoașterea metodismului este deosebit de util excelentul articol *Methodismus* de Loofs din *Real-Encykl. f. Prot. Theol. u. K.*, ed. a 3-a. Se pot utiliza și lucrările lui Jacoby (îndeosebi *Handbuch des Methodismus*), Kolde, Jüngst, Southey. Despre Wesley: Tyerman, *Life and Times of John W.*, London, 1870. Cartea lui Watson (*Life of W.*, și în traducere în germană) este populară. Una din cele mai bune biblioteci avînd lucrări despre istoria metodismului este la Northwestern University din Evanston, lîngă Chicago. Poetul religios Isaac Watts, un prieten al capelanului lui Oliver Cromwell (Howe), apoi Richard Cromwell, al cărui sfat l-ar fi căutat Whitefield (vezi și Skeats, p. 254 ș. urm.), reprezintă un fel de verigă între puritanismul clasic și metodism.

---

* Orașul trăiește de pe urma muncii țesătorilor care fac pînzeturi bicolore și, cum stau la războiul de țesut, ei pot să pună o carte în fața lor sau pot să-și dea povețe unul altuia.

156. Dacă facem abstracție de anumite influențe personale ale familiei Wesley, această înrudire este condiționată istoric, pe de o parte, de dispariția treptată a dogmei predestinării și, pe de altă parte, de viguroasa redeșteptare a principiului *sola fide* la întemeietorii metodismului; ea este motivată în special prin caracterul specific de *misionarism* al acesteia care a condus la o oarecare reîntoarcere (transformatoare) la anumite metode medievale ale predicii „de trezire" combinată cu forme pietiste. Cu siguranță însă că acest fenomen nu se încadrează într-o linie *generală* de evoluție către „subiectivism", căci în această privință ea era rămasă nu numai în urma pietismului, ci și în urma evlaviei bernardine medievale.

157. Așa a numit Wesley însuși uneori efectul credinței metodiste. Înrudirea cu „beatitudinea" lui Zinzendorf este evidentă.

158. Vezi aceeași, de exemplu, în *Leben Wesleys*, de Watson (ed. germană), p. 331.

159. J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, editată de Hundeshagen, Frankfurt, 1863, p. 147.

160. Whitefield, conducătorul grupului de adepți ai predestinării care, nefiind organizat, s-a dizolvat după moartea sa, respinsese în general doctrina „perfecțiunii" a lui Wesley. De fapt, aceasta nu e decît un *surogat* al ideii calviniste de confirmare.

161. Schneckenburger, *op. cit.*, p. 145. Puțin altfel, Loofs, *op. cit.* Ambele consecințe sînt tipice pentru toate religiozitățile similare.

162. Așa a procedat, de exemplu, conferința din 1770. Încă prima conferință, cea din 1744, recunoscuse că versetele biblice atingeau „cam cît un fir de păr" calvinismul pe de o parte și antinomismul pe de alta. Dat fiind obscuritatea lor, mișcările nu ar trebui să se despartă pe motive doctrinare, atîta timp cît se menține calitatea *Bibliei* ca normă *practică*.

163. Doctrina metodistă se deosebea de cea a fraților de la Herrnhut prin aceea că ea susținea posibilitatea unei perfecțiuni fără păcat, pe care a respins-o, între alții, și Zinzendorf, pe cînd, pe de altă parte, Wesley considera aspectul *emoțional* al religiozității de la Herrnhut drept „mistică" și numea „blasfemie" conceptele lui Luther cu privire la „lege". Aici apare frontiera care

continua să existe inevitabil între luteranism și orice fel de mod de viață religios *rațional*.

164. Ocazional, John Wesley subliniază că în toate religiile, la quakeri, presbiterieni și anglicani trebuie crezute *dogmele*, numai la metodiști nu. Vezi în legătură cu cele de mai sus expunerea, ce e drept sumară, la Skeats, *History of the Free Churches of England*, 1688–1851.

165. Cf., de exemplu, Dexter, *Congregationalism*, p. 455 ș. urm.

166. Firește însă că îl *poate* afecta, așa cum o face astăzi la negrii americani. — De altfel, caracterul adeseori pregnant patologic al emoției metodiste spre deosebire de emoționalitatea pietismului relativ domoală este determinată — pe lîngă motivele pur istorice și publicitatea procedeului — *poate* și de o mai *accentuată* prezență a ascetismului în viața din regiunile în care este răspîndit metodismul. În această privință ar trebui să se pronunțe neurologii.

167. Loofs, *op. cit.*, p. 750, subliniază insistent că metodismul se deosebește de celelalte mișcări ascetice prin aceea că el se situează *după* Iluminismul englez și îl plasează în paralel cu renașterea (firește mult mai slabă) a pietismului la noi în prima treime a acestui secol. — Totuși ne este îngăduită o variantă paralelă a pietismului lui Zinzendorf, care, în opoziție cu Spener și Francke, a fost și ea o reacție față de Iluminism. Facem această paralelă sprijinindu-ne pe Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I, p. 568 ș. urm. — Numai că, așa cum am văzut, această reacție a metodismului a luat o cu totul altă orientare decît la Herrnhut, cel puțin în măsura în care s-a aflat sub influența lui Zinzendorf.

168. Pe care el însă, așa cum arată pasajul din John Wesley (vezi p. 176) a dezvoltat-o exact la fel și cu exact același efect ca și celelalte religii ascetice.

169. După cum a ieșit la iveală mai tîrziu, erau niște *forme atenuate* ale eticii consecvent ascetice a puritanismului. În timp ce, dacă am vrea să interpretăm aceste concepții religioase, în orice fel, ca niște „exponenți" sau „reflectări" ale dezvoltării capitaliste, ar trebui să se producă tocmai contrariul.

170. Dintre baptiști numai așa-numiții „General Baptists" își au originea în vechii anabaptiști. „Particular Baptists" au fost, așa cum s-a spus și mai înainte, calviniști care, în principiu, au

limitat apartenența la biserică la renăscuți sau la prozeliții *personali*, așa încît au rămas voluntariști în principiu și adversari ai tuturor bisericilor recunoscute de stat, deși pe vremea lui Cromwell în practică nu erau întotdeauna consecvenți. Ca și „General Baptists", oricît de importanți ar fi ei din punct de vedere istoric ca purtători ai tradiției anabaptiste, nu ne oferă nici un prilej pentru o analiză dogmatică deosebită. Că, din punct de vedere formal, quakerii, o nouă organizație a lui George Fox și a tovarășilor săi, nu erau, în ceea ce privește ideile lor fundamentale, decît niște continuatori ai tradiției anabaptiste este un fapt incontestabil. Cea mai bună introducere în istoria lor, prezentîndu-se totodată și legătura lor cu baptiștii și menoniții, este cea a lui Robert Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876. Pentru istoria baptiștilor, cf. printre altele: H. M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by Himself and his Contemporaries*, Boston, 1881 (și J. C. Lang, în *Bapt. Quart*. R., 1883, p. 1 ș. urm.); J. Murch, *A Hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, London, 1835; A. H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U.S.*, New York, 1894 (*Am. Church Hist. Ser*. vol. 2); Vedder, *A Short Hist. of the Baptists*, London, 1897; E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, New York, 1902; G. Lorimer, *Baptists in History*, 1902; J. A. Seiss, *Baptists System examined*; Luth. Publ. S. 1902; alt material în *Baptist Handbook*, London, 1896; *Baptist Manuals*, Paris, 1891/3; în *Baptist Quart. Review*; în *Bibiotheca Sacra* (Oberlin, 1900). Se pare că cea mai bună bibliotecă privind *baptiștii* se află la Colgate College în statul New York. În privința istoriei quakerilor, se consideră că cea mai bună colecție se află la Devonshire House, la Londra (neutilizată de mine). Organul oficial modern al ortodoxiei este publicația *American Friend*, editată de prof. Jones; cea mai bună istorie a quakerilor, aceea a lui Rowntree. Alte surse: Rufus B. Jones, *George Fox, An Autobiography*, Phil., 1903; Alton C. Thomas, *A History of the S. of Friends in America*, Phil., 1895; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, London, 1899, la care se adaugă foarte ampla și buna literatură *biografică*.

171. Unul din numeroasele merite ale istoriei bisericii a lui Karl Müller este acela de a fi acordat spațiul meritat mișcării anabaptiste atît de magnifică în felul ei, deși atît de modestă ca manifestare. Ca nici o alta, ea a suferit persecuțiile crunte ale *tuturor*

bisericilor, din simplul motiv că a *vrut* să fie o *sectă* în sensul propriu al cuvîntului. Prin catastrofa de la Münster a orientării eschatologice, ea era discreditată în întreaga lume (de exemplu, în Anglia). Și ea a ajuns, mereu strivită și ostracizată, chiar și după cinci generații, abia la mult timp după apariție, să-și formuleze în mod coerent conținutul religios de *idei*. De aceea a produs mai puțină „teologie" decît ar fi putut să producă în condițiile ostilității ei față de practica profesională a credinței în Dumnezeu ca „știință". Aceasta a stîrnit puțină simpatie la teologia profesionistă mai veche — și chiar la cea din vremea ei — și nu s-a impus. Dar și la unii autori mai noi lucrurile nu sînt mult diferite. La Ritschl, *Pietismus*, I, p. 22 ș. urm., de exemplu, „rebotezații" sînt tratați destul de lipsit de obiectivitate, ba chiar cu dispreț. Există tentația de a vorbi de un „punct de vedere" teologic „burghez". Aceasta în condițiile în care frumoasa lucrare a lui Cornelius (*Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*) există de decenii. Ritschl imaginează și aici o recădere, din punctul lui de vedere, în „catolicism" și simte influențele directe ale confesorilor și călugărilor franciscani. Dacă s-ar putea dovedi asemenea influențe pe alocuri, ele ar fi extrem de slabe. Mai presus de orice, faptele istorice arată că biserica catolică oficială trata cu maximă neîncredere asceza *laică* a profanilor: ori de cîte ori ea a dus la formarea de conventicule, acestea au fost privite cu maximă suspiciune și s-a încercat împingerea lor pe făgașul formării de ordine — adică izolarea de lume — sau anexarea lor ca asceză de gradul al doilea la ordinele existente supunînd-o astfel propriului ei control. Cînd acest lucru nu-i reușea, ea vedea în cultivarea unor moralități ascetice subiectiviste pericolul de negare a autorității și de erezie, așa cum a procedat — în virtutea aceluiași drept — biserica Elisabetei față de „prophesyings", față de conventiculele biblice semipietiste, chiar și în cazurile cînd acestea erau perfect corecte din punctul de vedere al „conformismului", fapt relevat și de Stuarți în *Book of Sports* — despre care vorbim mai tîrziu. Istoria a numeroase mișcări eretice, dar și, de exemplu, a humiliaților și a beghinilor, precum și soarta Sfîntului Francisc sînt dovezi în acest sens. Predicile călugărilor cerșetori, mai ales ale franciscanilor, au ajutat în repetate rînduri la pregătirea terenului pentru moralitatea ascetică laică a protestantismului reformat anabaptist. Dar numeroasele caracteristici comune de

înrudire între asceza din interiorul monahismului occidental și modul de viață ascetic din interiorul protestantismului — înrudire care tocmai în contextul nostru va fi mereu subliniată ca fiind extrem de instructivă — aveau drept cauză finală faptul că *toate* ascezele situate pe terenul creștinismului biblic *trebuiau* să aibă în mod inevitabil anumite trăsături comune importante. De asemenea, și faptul că orice asceză, oricare ar fi confesiunea care îi constituie fondul, trebuie să posede mijloace verificate de „înăbușire" a pornirilor cărnii. — La studiul care urmează ar mai fi de remarcat faptul că scurtimea lui se datorează împrejurării că pentru problema care trebuie discutată în mod special în *acest* studiu, și anume dezvoltarea bazelor religioase ale ideii „burgheze" de profesie, etica anabaptistă este de o importanță foarte limitată. Ea nu a adus nimic realmente nou. Latura socială a mișcării, mult mai importantă, o vom lăsa deocamdată la o parte. Datorită modului în care punem problema, vom prezenta aici din conținutul istoric al mișcării anabaptiste *mai vechi* numai ceea ce a avut efect asupra specificului sectelor care ne interesează: baptiștii, quakerii și (mai mult în treacăt) menoniții.

172. Vezi mai sus, p. 221, nota 93.

173. Cu privire la originea și modificarea acesteia, vezi A. Ritschl, *Gesammelte Aufsätze*, p. 69 ș. urm.

174. Se înțelege că anabaptiștii au refuzat întotdeauna să fie numiți „sectă". Ei sînt *biserica* în sensul Epistolei către Efeseni (5, 27). Dar în terminologia *noastră* ei sînt „sectă" *nu numai* pentru că nu au nici o legătură cu statul. Încă la quakeri (Barclay) relația dintre stat și biserică din prima perioadă a creștinismului constituia un ideal, dat fiind că pentru ei, ca și pentru unii pietiști (Tersteegen), *numai* puritatea bisericilor de sub cruce nu dădea loc la nici o suspiciune. Dar într-un stat *ne*credincios sau chiar sub cruce, calviniștii — la fel ca în același caz chiar biserica catolică — *faute de mieux* trebuiau să fie pentru despărțirea bisericii de stat. Ei nu sînt o „sectă" nici pentru că primirea în comunitatea credincioșilor avea loc, *de facto*, printr-un contract între comunitate și catehumen. Căci așa se proceda *formal*, de exemplu, și în comunitățile reformate din Țările de Jos (ca urmare a situației politice originare), după vechiul statut al bisericii (vezi în această privință, von Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig, 1902). — Motivul real era că, întrucît

comunitatea religioasă *putea* fi organizată *numai* în mod voluntarist, ca o sectă, și nu instituțional, ca biserică, ea urma să nu cuprindă și pe cei nerenăscuți și ca atare să nu se abată de la vechiul model creștin. La comunitățile anabaptiste *conceptul* de „biserică" includea ceea ce la reformați era uneori o stare de fapt. Am sugerat că și la *aceștia* unele motive religioase bine determinate împingeau spre „believers' Church". În privința conceptelor de „biserică" și de „sectă", vezi detalii în studiul următor. Conceptul de „sectă" a fost utilizat în același înțeles simultan cu mine și — presupun — independent de mine și de Kattenbusch, în *R. E. f. Pr. Th. u. K.* (articolul *Sekte*). În ale sale *Soziallehren der christlichen Kirchen*, Troeltsch îl acceptă și el, insistînd asupra lui. Vezi mai jos și Introducerea la studiile privind „etica economică a religiilor universale".

175. Cît de important din punct de vedere istoric era acest simbol pentru conservarea comunității bisericești, el constituind pentru aceasta un semn lipsit de ambiguitate și inconfundabil, a arătat într-un mod foarte clar Cornelius, *op. cit.*

176. Anumite apropieri de acesta în doctrina justificării la menoniți pot fi trecute cu vederea aici.

177. Poate că pe această idee se întemeiază interesul religios pentru lămurirea unor probleme cum ar fi modul în care trebuie gîndită întruparea lui Cristos și raportul acestuia cu Fecioara Maria, probleme care se prezintă adeseori atît de straniu drept componentă pur dogmatică *unică* încă în cele mai vechi documente ale anabaptiștilor (de exemplu, la Cornelius, anexa la vol. II, în *Confesiunile* reproduse în *loc. cit.*). (Vezi în această privință, printre altele, K. Müller, *K. G.* II, 1, p. 330.) Diferența dintre cristologia reformaților și cea a luteranilor (în doctrina cu privire la așa-numita *communicatio idiomatum**) se baza pe interese religioase similare.

178. El și-a găsit expresia în evitarea inițial strictă a celor excomunicați chiar și în viața socială, un punct în care înșiși calviniștii au făcut concesii importante concepției după care rapor-

---

* „Transfer de proprietăți" ale *unei* naturi a lui Cristos la o *altă* natură a lui.

turile cetățenești nu sînt atinse, în principiu, de cenzurile spirituale. Vezi studiul următor.

179. Este bine cunoscut modul în care acest principiu aparent neimportant s-a exteriorizat la quakeri (refuzul de a scoate pălăria, de a îngenunchea, de a se înclina, precum și de a se adresa la persoana a doua plural). Dar, într-o anumită măsură, acest *principiu* este propriu *oricărei* asceze care, de aceea, în forma ei *autentică*, este întotdeauna „ostilă oricărei autorități". În cadrul calvinismului, ideea și-a găsit expresia în principiul că în *biserică* trebuie să domnească numai *Cristos*. Cît privește pietismul, să ne gîndim la strădania lui Spener de a justifica *titulaturile* prin *Biblie*. Asceza *catolică* a încălcat această caracteristică, în privința autorităților superioare ale *bisericii*, prin jurămîntul de *supunere*, interpretînd supunerea ca atare în sens ascetic. Această „inversare" a principiului în asceza protestantă constituie temelia istorică a specificului *democrației* actuale a popoarelor supuse influenței puritane și a diferenței ei față de cea a „spiritului latin". Tot ea constituie baza istorică a „lipsei de respect" a americanilor, care, după caz, unora li se pare respingătoare, iar altora reconfortantă.

180. Firește că această respectarea a *Bibliei* s-a referit inițial la anabaptiști, în principal la *Noul Testament*, și, într-o măsură mai mică, la cel *Vechi*. La toate aceste variante, Predica de pe munte s-a bucurat de o apreciere deosebită ca fiind un program de etică socială.

181. Încă Schwenckfeld considerase că săvîrșirea exterioară a sacramentelor este un *adiaphoron*, în timp ce „General Baptists" și menoniții respectau în mod riguros botezul și împărtășania, iar menoniții și spălarea picioarelor. Toate sacramentele, cu excepția împărtășaniei, își pierduseră foarte mult din prestigiu, se poate spune chiar că deveniseră suspecte, ca la adepții predestinării. Vezi studiul următor.

182. În acest scop anabaptiștii și în special quakerii (Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, ed. a 4-a, Londra, 1701 — care mi-a fost pusă la dispoziție prin amabilitatea lui Ed. Bernstein) au invocat afirmația lui Calvin din *Inst. Christ. Theol.*, III, 2, unde se găsesc într-adevăr unele apropieri clare de doctrina anabaptistă. De asemenea, și *distincția* mai veche dintre ponderea „cuvîntului lui Dumnezeu" ca fiind calea pe care Dumnezeu

a revelat-o patriarhilor, profeților și apostolilor, și *Sfînta Scriptură* ca fiind ceea ce toți aceștia au *notat* din cuvîntul lui Dumnezeu avea o tangență lăuntrică, probabil fără să existe o legătură istorică, cu concepția anabaptiștilor privind esența revelației. Doctrina mecanică a inspirației și, implicit, stricta bibliocrație a calviniștilor era de asemenea abia un produs al unei evoluții începute în secolul al XVI-lea într-un sens, după cum doctrina privind „lumina interioară" din doctrina quakerilor care avea o bază anabaptistă era rezultatul unei evoluții în sens opus. Despărțirea netă a fost, probabil, parțial urmarea unor neîncetate polemici.

183. Acest lucru a fost puternic subliniat față de unele tendințe ale sozzinienilor. Rațiunea „naturală" nu știe *nimic* despre Dumnezeu (Barclay, *loc. cit.*, p. 102). Prin aceasta, poziția pe care în mod obișnuit o deținea în protestantism *lex naturae* a fost din nou deplasată. În principiu, nu putea exista nici un fel de *general rules*, nici un *cod* moral, căci „profesia" pe care o are fiecare și care este *individuală* pentru fiecare i-a fost arătată de Dumnezeu prin *conștiință*. Trebuie să facem nu „binele" — în sensul generalizat al rațiunii „naturale" —, ci să împlinim *voința lui Dumnezeu*, așa cum este ea însăși scrisă în inimile noastre prin noua legătură și cum se exteriorizează ea în conștiință (Barclay, p. 73 ș. urm., p. 76). Această *iraționalitate* a moralului care urmează din opoziția accentuată dintre divin și trupesc își găsește expresia în propozițiile fundamentale ale eticii quakerilor: *what a man does contrary to his faith* though his faith may be wrong, *is no ways acceptable to God... though the thing might have been lawful to another** (Barclay, p. 487). Firește că în practică această iraționalitate nu a putut fi menținută. De exemplu, la Barclay, *moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*** constituie limita *toleranței*. Practic vorbind, contemporanii și-au simțit etica — cu unele particularități — ca fiind de aceeași natură cu cea a pietiștilor reformați. Spener subliniază în mod repetat: „Tot ce este

* Ceea ce face un om împotriva credinței lui, chiar dacă aceasta poate să fie greșită, nu este acceptat nicidecum de Dumnezeu... deși lucrul acesta ar putea să fi părut legal altcuiva.

** Legile morale și permanente recunoscute de toți creștinii.

bun în biserică a fost suspectat de quakerism." De aceea, Spener îi putea invidia pe quakeri pentru această faimă. *Cas. Theol.*, III, 6, 1, Dist. 2 (N. 64). — Refuzul jurămîntului din cauza unui cuvînt din *Biblie* arată cît de mică era emanciparea reală față de cuvîntul scris. Importanța etic *socială* a judecății considerate de unii quakeri drept chintesență a *întregii* etici creștine: „Să faci altuia numai ceea ce dorești ca el să-ți facă ție" nu ne preocupă aici.

184. Necesitatea de a accepta această *posibilitate* este motivată de Barclay prin aceea că, fără ea, *there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which ... is most absurd**. Se vede deci: *certitudo salutis* depinde de ea. Vezi Barclay, *loc. cit.*, p. 20.

185. Așadar, rămîne o diferență de nuanță între raționalizarea calvinistă și cea quakeristă a vieții. Dar, atunci cînd Baxter afirmă că la quakeri „spiritul" trebuie să acționeze asupra sufletului ca și asupra unui cadavru, în timp ce principiul reformat (formulat caracteristic) este: „reason and spirit are conjunct principles"** (*Christ. Dir.*, II, p. 76), practic, pentru timpul său, această opoziție nu mai era valabilă.

186. Vezi foarte pedantele articole *Menno* și *Mennoniten* de Cramer, în *R. E. f. Pr. Th. u. K.*, în special p. 604. Pe cît de bune sînt aceste articole, pe atît de puțin pătrunzător și parțial de-a dreptul inexact este articolul *Baptisten* din aceeași enciclopedie. De exemplu, autorul său nu cunoaște *Publications of the Hanserd Knollys Society* indispensabile pentru istoria baptismului.

187. Astfel, la Barclay, *op. cit.*, p. 404, se arată pe larg că mîncatul, băutul și *cîștigul* sînt *natural* și nu *spiritual acts****, care pot fi făcute și *fără* chemarea specială a lui Dumnezeu. Această afirmație este un răspuns la (caracteristica) obiecție că, dacă nu ai voie să te rogi fără un special *motion of the spirit*, așa cum propovăduiesc quakerii, nu ai voie nici să ari fără un imbold expres al lui Dumnezeu. Faptul că și în unele rezoluții moderne ale si-

---

* N-ar trebui să existe niciodată un loc cunoscut de sfinți unde să poată scăpa de îndoieli și disperare; acesta... este tot ce poate fi mai absurd.

** Rațiunea și spiritul sînt principii conjugate.

*** Acțiuni naturale și nu spirituale.

noadelor quakerilor se întîlnește sfatul de a te retrage din viața activă după dobîndirea unei averi suficiente, pentru a putea trăi cu totul în universul lui Dumnezeu, departe de forfota lumii, este, firește, tot atît de caracteristic, chiar dacă asemenea idei se regăsesc cu siguranță și la alte confesiuni din cînd în cînd, inclusiv la calviniști. Și aceasta este o expresie a faptului că acceptarea eticii profesionale burgheze de către purtătorii ei constituie o orientare spre lume a unei asceze la origine *îndepărtate* de lume.

188. Atrag aici din nou insistent atenția asupra excelentelor considerații ale lui Ed. Bernstein, *op. cit.* De prezentarea extrem de schematică făcută de Kautsky mișcării anabaptiste și de a sa teorie a „comunismului eretic" (în primul volum al aceleiași lucrări) ne vom ocupa cu altă ocazie.

189. Veblen (Chicago), în incitanta sa lucrare: *Theory of Business Entreprise,* este de părere că acest principiu ar aparține numai „capitalismului timpuriu". Dar „supraoameni" economici care, la fel cu actualii *captains of industry**, se situează dincolo de bine și de rău, au existat în toate timpurile. În zonele largi ale comportamentului capitalist, principiul respectiv nu și-a pierdut nici azi valabilitatea.

190. De exemplu, Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 138) este de părere că *in civil actions it is good to be* as the many, *in religious, to be as the best***. Sigur că acest lucru poate avea un înțeles mai larg decît s-a intenționat. Aceasta înseamnă că onestitatea puritană este o legalitate *formalistă*, tot astfel cum *Wahrhaftigkeit* sau *uprightness* revendicată adeseori de popoarele foste puritane ca virtute națională este ceva specific *diferit*, transformat în sens formalist și reflexiv, față de *Ehrlichkeit* germană. Vezi unele observații corecte cu privire la acest lucru ale unui pedagog, în *Preuß. Jahrb.*, vol. 112 (1903), p. 226. La rîndul său, *formalismul* eticii puritane este o consecință adecvată a legării de lege.

191. Cîte ceva în această privință în studiul următor.

192. *Aceasta* este cauza efectului economic penetrant al *minorităților* (ascetic-)protestante, dar nu și ale celor catolice.

---

* Magnați industriali.

** În activitățile civile este bine să fii ca majoritatea, în cele religioase, să fii ca cei mai buni.

193. Faptul că diferențele dintre fundamentările dogmatice erau incompatibile cu intercalarea decisivului interes în „confirmare" își are cauza *ultimă*, care încă nu va fi discutată aici, în specificul istoriei religiei creștinismului în ansamblu.

194. *Since God has gathered us to be a people...*[*], spune, printre altele, și Barclay (*op. cit.*, p. 357) și personal am audiat o predică la quakeri, la Haverford College, în care s-a pus accentul tot pe interpretarea „saints" = separati.

2

195. Vezi frumoasa caracteristică la Dowden, *loc. cit.* În ceea ce privește teologia lui Baxter, după ce a părăsit treptat credința strictă în „dubla" hotărîre, ne orientează destul de bine *Introducerea* la diferitele sale lucrări reproduse în *Works of the Puritan Divines* (de Jenkyn). — Încercarea sa de a combina *universal redemption*[**] cu *personal election*[***] nu a mulțumit pe nimeni. Pentru noi este important numai faptul că el a ținut și atunci la *personal election*, adică la punctul etic decisiv al doctrinei predestinării. Pe de altă parte este importantă atenuarea de către el a concepției *judiciare* cu privire la justificare, ca o anumită apropiere de anabaptiști.

196. Tratate și predici de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan sînt adunate în cele 10 volume din *Works of the Puritan Divines* (Londra, 1845–1848), într-o selecție adeseori cam arbitrară. Edițiile lucrărilor lui Bailey, Sedgwick, Hoornbeek au fost deja indicate mai sus, de fiecare dată la prima citare.

197. Tot atît de bine ne-am fi putut referi la Voët sau la alți reprezentanți continentali ai ascezei laice. — Părerea lui Brentano că această evoluție ar fi fost „numai anglo-saxonă" este complet greșită. Selecția pornește de la dorința de a da cuvîntul nu exclusiv, dar totuși precumpănitor, mișcării ascetice din a

---

[*] Din moment ce Dumnezeu ne-a adunat ca să fim un popor.

[**] Mîntuirea generală.

[***] Alegerea individuală.

doua jumătate a secolului al XVII-lea, cu puțin înainte de virajul spre utilitarism. Din păcate, în acest studiu a trebuit să renunțăm la atrăgătorul obiectiv de a prezenta stilul de viață al protestantismului ascetic și din literatura biografică de specialitate. Ar fi fost de utilizat mai ales cea a quakerilor, la noi încă relativ necunoscută.

198. Am putea tot atît de bine să cercetăm scrierile lui Gisbert Voët sau dezbaterile sinoadelor hughenote sau literatura de specialitate a baptiștilor olandezi. Sombart și Brentano au desprins în modul cel mai nefericit tocmai componentele „ebionite" din Baxter — pe care le-am subliniat eu însumi în mod special — pentru a-mi prezenta „înapoierea" (capitalistă) indubitabilă a *doctrinei* sale. Dar: 1. această întreagă literatură trebuie *cunoscută* temeinic pentru a o putea folosi corect și 2. nu se poate trece cu vederea că mă străduiesc să dovedesc cum, *în pofida* acestei *învățături* „antimamoniste", spiritul acestei religiozități ascetice, la fel ca și în gospodăriile mînăstirilor, a dat naștere raționalismului economic, pentru că recompensa lucrul cel mai important: *imboldurile* raționale, determinate ascetic. Și tocmai acest lucru este important și constituie sensul a ceea ce am prezentat aici.

199. Tot așa la Calvin, care nu era deloc amator de bogăție burgheză (vezi violentele atacuri contra Veneției și Anversului, *Comm. in Jes. Opp.* III, 140 a, 308 a).

200. *Saints' Everlasting Rest*, cap. X, XII. — Cf. și Bailey, *Praxis pietatis*, p. 182, sau poate Matthew Henry (*The Worth of the Soul, Works of Pur. Div.*, p. 319: *Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits**: Ps. 127, 2. (Dar pe *aceeași* pagină se găsește și remarca ce va fi citată mai tîrziu cu privire la păcătuirea prin irosirea sub diverse forme a timpului, în special prin *recreations*.) Probabil că tot astfel este privită problema în întreaga literatură religioasă a puritanismului anglo-olandez. Vezi, de exemplu, Hoornbeek (*loc. cit.*, 1, X, c. 18 și 18), *Philippika gegen die Avaritia*. (La acest

* Cei care sînt dornici să caute bogăție pămîntească își neglijează sufletul, nu numai pentru că sufletul este neglijat și i se preferă trupul, ci și pentru că este folosit în aceste scopuri.

autor sînt prezente și influențe sentimental-pietiste: vezi lauda la adresa *tranquillitas animi** plăcută lui Dumnezeu, în opoziție cu *sollicitudo* din lumea aceasta.) „Un bogătaș nu va găsi ușor mîntuirea", e de părere Bailey (*op. cit.*, p. 182), referindu-se la un bine cunoscut pasaj din *Biblie*. Și catehismele *metodiste* ne îndeamnă să nu „strîngem comori pe lumea aceasta". La pietiști, acest lucru se înțelege de la sine. Și la quakeri lucrurile stau tot așa. Cf. Barclay, *op. cit.*, p. 517: ... *and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer***.

201. Căci nu numai bogăția, ci și *pornirea* instinctivă spre ea (sau spre ceea ce trecea drept bogăție) era condamnată cu aceeași asprime. În Olanda, la sinodul din partea de sud a țării, în 1574, la o întrebare s-a dat următorul răspuns: „cel care ține o casă de amanet", deși îndeletnicirea era permisă prin lege, să nu fie admis la împărtășanie. Sinodul provincial din Deventer din 1598 (art. 24) a extins această prevedere și asupra angajaților, la „casele de amanet", iar sinodul din Gorichem din 1606 a statuat condiții aspre și umilitoare pentru admiterea soțiilor de „cămătari"; încă în 1644 și 1657 s-a mai discutat dacă „celor care țin case de amanet" le este îngăduită împărtășania (aceasta pentru a atrage atenția lui Brentano care își citează strămoșii catolici, deși în întreaga lume euro-asiatică au existat de milenii comercianți și bancheri alogeni). Chiar și Gisbert Voët (*Disp. Theol.* IV, Anst. 1667 de usuris, p. 665) ar fi dorit să-i excludă pe „bancheri" (lombarzi, piemontezi) de la împărtășanie. La fel au stat lucrurile și la sinoadele hughenoților. *Aceste* pături capitaliste *nu* erau defel purtătoarele tipice ale mentalității și modului de viață de care este vorba aici. Dar ele nu reprezentau nimic *nou* față de Antichitate și de Evul Mediu.

202. Idee amplu dezvoltată în capitolul 10 din *Saints' Everlasting Rest*: Pe cel care vrea să se odihnească continuu în „adăpostul" pe care i-l dă Dumnezeu ca avuție, pe acela Dumnezeu îl bate și în această viață. Aproape întotdeauna liniștea sătulă de bogăția cîștigată prevestește prăbușirea. — Dacă am avea tot

---

* Liniștea sufletească.

** ... și deci feriți-vă de asemenea tentație și anume de a folosi chemările lor și de a proiecta să fiți mai bogați.

ceea ce am *putea* dori în lumea aceasta, ar fi asta tot ceea ce am sperat să avem? Pe pămînt nu se poate realiza *lipsa de dorință* — pentru că ea nu trebuie să existe conform voinței lui Dumnezeu.

203. *Christ. Dir.* I, pp. 375–376; *It is for* action *that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural* end of power... It is action *that God is most served and honoured by* ... The public welfare or the good of many *is to be valued above our own.** Aici apare punctul de plecare pentru trecerea de la voința lui Dumnezeu la concepțiile pur utilitariste ale teoriei liberale de mai tîrziu. Cît privește sursele religioase ale utilitarismului, vezi mai jos în text, precum și mai sus, pp. 236–237, nota 146.

204. Porunca *tăcerii* este, pornind de la amenințarea cu pedeapsa din *Biblie* „pentru orice cuvînt nefolositor", încă de pe vremea călugărilor de la Cluny, un mijloc ascetic verificat de educare a stăpînirii de sine. Baxter insistă de asemenea în mod amănunțit asupra păcatului vorbelor fără folos. Importanța caracterologică a fost apreciată încă de Sanford, *op. cit.*, p. 90 ș. urm. — *Melancholy* și *moroseness*** ale puritanilor atît de adînc resimțite de contemporani erau tocmai urmarea ruperii *candorii* din *status naturalis* și în slujba acestui scop s-a aflat și condamnarea vorbelor negîndite. — Dacă Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) caută motivul în *the calculating spirit**** al capitalismului parțial în efectele libertății politice care ar duce la responsabilitatea personală, se impune observația că la popoarele romanice nu s-a produs același efect, iar în ceea ce privește Anglia lucrurile au stat cam așa: 1. puritanismul i-a făcut pe adepții săi capabili să creeze instituții libere și totuși să devină o putere mondială și 2. el a transformat acea calitate de a fi chibzuit (cum numește Sombart acest „spirit"), care într-adevăr este o parte constitutivă a capitalismului, dintr-un mijloc al economiei, într-un *principiu* al întregului *mod de viață.*

205. *Op. cit.* I, p. 111.

---

* Dumnezeu ne ține pentru acțiune și pentru activitățile noastre; munca este scopul moral și natural al puterii. Acțiunea îl servește și îl cinstește cel mai bine pe Dumnezeu... Bunăstarea publică sau binele celor mulți trebuie să fie prețuite dincolo de ale noastre.

** Ursuzenie.

*** Spirit calculat.

206. *Op. cit.* I, p. 383 ș. urm.

207. În ceea ce privește prețul timpului, idei similare la Barclay, *op. cit.*, p. 14.

208. Baxter, *loc. cit.*, p. 79: „Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness." — „Those that are prodigal of their time despise their own souls"*, consideră Matthew Henry (*Worth of the Soul, W. of. Pur. Div.*, p. 315). Și aici asceza protestantă se găsește pe făgașe de multă vreme cunoscute. Ne-am obișnuit să privim ca natural faptul că profesionistul modern „nu are timp" și măsurăm gradul de dezvoltare capitalistă, de exemplu — cum ar fi la Goethe în *Wanderjahre* — după faptul că *orologiile* bat sferturile de oră (tot astfel Sombart, în *Kapitalismus*). Să nu uităm însă că primul om care (în Evul Mediu) a trăit după un timp *împărțit* a fost *călugărul* și că menirea clopotelor bisericești era tocmai de a satisface mai întîi *această* nevoie de împărțire a timpului.

209. Cf. dialogurile lui Baxter despre profesie, *loc. cit.* I, p. 108 ș. urm. Aici următorul pasaj: „Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? — Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which *you may serve the common good.* Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your *greatest* work and tye himself to some lesser easier part. *And God hath commandeth you some way or other to labour*

* Prețuiește mult timpul și fii în fiecare zi mereu mai atent să nu pierzi nici un pic din timpul tău și nu vei pierde atunci nici aur, nici argint. Și dacă distracțiile vane, îmbrăcămintea, petrecerile, vorbăria trîndavă, prietenia neprofitabilă sau somnul sînt tentații care să-ți fure din timpul tău, fii, pe măsură, mai atent. — Cei care sînt risipitori cu timpul lor își disprețuiesc sufletele.

for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only."* Porunca lui Dumnezeu către Adam: „În sudoarea frunții tale" ... și indicația Sf. Pavel: „cine nu muncește nu mănîncă" se citează în acest context. Se știe despre quakeri că și cei înstăriți își îndrumau fiii spre învățarea unei profesii (din motive etice, nu așa cum recomandă Alberti, din motive utilitare).

210. Aici se situează punctele în care pietismul este oarecum singular din cauza caracterului său *emoțional*. Pentru Spener (vezi *Theologische Bedenken*, III, p. 445), este un lucru stabilit că, în pofida faptului că el subliniază într-un spirit perfect luteran că munca profesională este *serviciu divin*, totuși — și această idee este tot luterană — *agitația* legată de problemele profesionale distrage de la Dumnezeu — o antiteză foarte caracteristică față de puritanism.

211. *Op. cit.*, p. 242: *It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties.*** De aici părerea că orașele — sediul burgheziei înclinate spre activități lucrative raționale — sînt de preferință și sedii ale virtuților ascetice. Astfel, Baxter spune în autobiografia sa despre țesătorii manuali din Kidderminster: *And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen**** (Excerpt din *W. of the*

---

* Întrebare: Dar nu pot renunța la lume pentru a mă dedica doar mîntuirii mele? — Răspuns: Poți să renunți la toate excesele în privința grijilor lumești sau la afaceri care te împiedică în lucrurile spirituale. Dar nu poți să te lepezi de orice folosire a corpului și muncă a minții în care poți servi binelui comun. Fiecare, ca membru al unei biserici sau comunități trebuie să-și folosească talentele la maximum pentru binele bisericii sau al comunității. A neglija toate acestea și a spune: O să mă rog și o să meditez — este ca și cum servitorul tău ar refuza munca ta cea mai importantă și s-ar dedica unei activități mai ușoare și mai puțin importante. Dumnezeu ți-a poruncit, într-un fel sau altul, să muncești pentru pîinea cea de toate zilele și să nu trăiești ca trîntorii de pe urma sudorii frunții altora.

** Cei care sînt leneși în vocațiile lor nu mai găsesc timp pentru îndatoririle sfinte.

*** Și legăturile și traficul lor permanent cu Londra contribuie mult la promovarea amabilității și evlaviei printre comercianți.

Purit. Div., p. XXXVIII). Că vecinătatea capitalei ar avea un efect benefic asupra virtuților i-ar uimi astăzi pe preoți, cel puțin pe cei germani. Dar și pietismul are concepții similare. Astfel, Spener îi scria la un moment dat unui coleg mai tînăr: „Se va dovedi cel puțin că în majoritatea orașelor, deși cele mai multe lucruri sînt nelegiuite, se găsesc totuși uneori suflete bune, gata să săvîrșească fapte bune. Spre îngrijorarea mea, se întîmplă ca într-un sat să nu se găsească mai nimic cu adevărat bun" (*Theol. Bed.*, I, 66, p. 303). — Țăranul este puțin potrivit pentru modul de viață rațional, ascetic. Glorificarea lui *etică* este foarte modernă. Nu ne oprim asupra problemei determinării de *clasă* a ascezei.

212. Să luăm de exemplu următoarele pasaje (*op. cit.*, p. 336 ș. urm.): „Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God." — „Labour hard in your callings." — „See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth."*

213. Recent Harnack a subliniat din nou că prețuirea specific etică a muncii și a demnității ei nu a fost o idee *originară* proprie creștinismului și cu atît mai puțin specifică acestuia (*Mitt. des Ev.-Soz. Kongr.*, seria a 14-a, 1905, nr. 3/4, p. 48).

214. Numai o analiză mai cuprinzătoare ne poate arăta în ce constă *această* importantă opoziție care, evident, există de cînd există și regulile canonice benedictine.

215. Tot astfel în cazul pietismului (Spener, *loc. cit.*, III, pp. 429, 430). Formularea tipic pietistă este că fidelitatea față de profesie (vocație), care ne este impusă ca pedeapsă din cauza căderii în păcat, servește la *anihilarea voinței proprii*. Munca profesională ca serviciu de slujire întru iubirea aproapelui este o datorie de gratitudine pentru grația lui Dumnezeu (idee luterană!) și, de aceea, dacă este făcută în silă și cu supărare, nu este plăcută lui Dumnezeu (*op. cit.*, III, p. 272). Ca atare, creștinul se va dovedi

---

* Să fii în întregime prins de munci rodnice ale vocațiilor tale legale atunci cînd nu îndeplinești servicii mai urgente întru Dumnezeu. Muncește din greu în vocația ta. Veghează să ai o vocație care-ți va folosi tot timpul pe care serviciile pentru Dumnezeu ți-l lasă liber.

prin muncă „la fel de harnic ca un om al lumii" (III, p. 278). Evident că această concepție este inferioară celei puritane.

216. „*A sober* procreation of children"* este scopul lor, spune Baxter. O concepție similară are Spener, dar cu concesii făcute părerii luterane inițiale, după care evitarea imoralității, în mod obișnuit inevitabile, este un scop secundar. Concupiscența ca fenomen însoțitor al actului sexual constituie un păcat și în căsătorie și, după concepția lui Spener, de exemplu, o *urmare* a căderii în păcat care a transformat astfel un act natural și dorit de Dumnezeu în ceva avînd legătură cu senzații păcătoase și, ca atare, într-un lucru rușinos. Conform și unor variante ale pietismului, forma supremă a căsătoriei creștine este aceea în care se păstrează fecioria, treapta următoare fiind aceea în care relațiile sexuale servesc numai pentru procreație și așa mai departe pînă la căsătoriile care se încheie din motive pur erotice sau pur exterioare și, privite din punct de vedere etic, nu sînt considerate decît niște concubinaje. Dar și la aceste trepte inferioare căsătoriile încheiate din motive pur exterioare (izvorînd totuși din motive *raționale*) sînt preferate celor condiționate erotic. Lăsăm aici la o parte teoria și practica celor de la Herrnhut. Filozofia raționalistă (Chr. Wolff) a preluat teoria ascetică sub forma a ceea ce este dat ca *mijloc* în vederea unui scop: concupiscența și satisfacerea ei nu trebuie să fie transformate într-un scop în sine. Trecerea spre utilitarismul orientat pur igienic este săvîrșită deja la Franklin, care se situează oarecum pe poziția etică a medicinei moderne, înțelegînd prin „castitate" limitarea relațiilor sexuale la frecvența indicată de punctul de vedere al *sănătății* și care, după cum se știe, s-a exprimat și teoretic asupra modului de practicare a lor. Această evoluție a avut loc ori de cîte ori aceste lucruri au devenit obiect al unor *raționamente* pure. Raționalistul sexual puritan și cel igienist merg pe drumuri foarte diferite, numai în această privință „se înțeleg perfect". Într-o conferință, un adept zelos al „prostituției igienice" — era vorba de înființarea unor bordeluri și a unor stabilimente pentru reglementarea acestei probleme — a motivat admisibilitatea morală a „relațiilor sexuale extraconjugale" (considerate utile din punct de vedere igienic)

---

* O procreație cumpătată.

printr-o referire la sublimarea lor poetică prin *Faust* și *Gretchen*. Tratarea lui Gretchen drept prostituată și echivalarea dezlănțuirii patimilor omenești cu relațiile sexuale de dragul sănătății — ambele corespund *întru totul* punctului de vedere puritan. Tot astfel, de exemplu, concepția susținută uneori de medici eminenți, autentic profesionistă, potrivit căreia o problemă care atinge cele mai subtile aspecte ale personalității și culturii, cum este sensul abstinenței sexuale, ar fi de domeniul „exclusiv" al medicului (ca *profesionist*): la puritani, „specialistul" este moralistul, dincoace teoreticianul igienei. Pentru noi însă principiul cam filistin al „competenței" pentru rezolvarea problemei este același, desigur cu semn schimbat. Puternicul idealism al concepției puritane, cu toate ipocriziile sale, are rezultate pozitive din punctul de vedere al conservării rasei și chiar privit dintr-un punct de vedere pur „igienic", în timp ce igiena sexuală modernă, din cauza inevitabilului ei apel la „lipsa de prejudecăți", prezintă pericolul de a sparge fundul butoiului pe care vrea să-l umple. Firește că aici nu ne vom opri asupra modului în care acea interpretare rațională a relațiilor sexuale (la popoarele care au suferit o influență puritană) a coexistat totuși cu acea rafinare și îmbibare spiritual-etică a relațiilor matrimoniale și nici asupra modului în care au crescut acele flori ale cavalerismului matrimonial spre deosebire de aburii patriarhali prezenți încă la noi pînă în cercurile aristocrației spirituale. (La „emanciparea" femeii au o contribuție unele influențe anabaptiste. Protejarea *libertății de conștiință* a femeii și extinderea ideii de „preoție generală" au fost și aici primele breșe în patriarhalism.)

217. Revine mereu la Baxter. Baza biblică este în mod regulat fie cea pe care o cunoaștem de la Franklin (*Pildele lui Solomon*, 22, 29) fie glorificarea muncii în *Pildele lui Solomon*, 31, 16. Cf. *op. cit.*, I, p. 382, p. 377 etc.

218. Chiar și Zinzendorf spune uneori: „Nu muncim numai pentru a trăi, ci trăim pentru a munci și, dacă nu mai avem ce munci, suferim sau murim" (*Plitt*, I, p. 428).

219. Și un crez al *mormonilor* se încheie (potrivit unor citate) prin cuvintele: „Dar un trîntor sau un leneș nu poate fi creștin și nu poate fi mîntuit. El trebuie înțepat pînă moare și zvîrlit afară din stup." Aici *disciplina* grandioasă, situată la mijloc între mînăstire și manufactură, care-l punea pe individ să aleagă între

muncă și exterminare, *combinată* firește cu entuziasmul religios și devenită posibilă *numai prin acesta* este aceea care a produs realizările economice uimitoare ale acestei secte.

220. De aceea, simptomele ei sînt analizate cu grijă în *loc. cit.*, I, p. 380. — „Sloth"* și „idleness"** sînt păcate atît de grave, pentru că au un caracter continuu. Baxter le privește de-a dreptul ca „distrugătoare ale stării de grație" (*op. cit.*, I, pp. 279–280). Ele sînt antiteza vieții *metodice*.

221. Vezi mai sus, p. 106, nota 58.

222. Baxter, *op. cit.*, I, p. 108 ș. urm. Atrag atenția mai ales următoarele pasaje: „Question: But will not wealth excuse us? — Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work... *than the poorest man...*"*** În legătură cu aceasta, *op. cit.*, I, p. 376: „Though they (bogații) have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God... God had strictly commandeth it (munca) to all."**** Vezi p. 208, nota 44 ș. urm.

223. Tot astfel la Spener (*op. cit.*, III, 338, 425), care din acest motiv combate ca moralmente îndoielnică înclinația de a ieși prematur la pensie. În susținerea unei obiecții împotriva îndreptățirii de a încasa dobînzi: încasarea dobînzii duce la lenevie; el subliniază că cine poate trăi din dobînzile sale este, potrivit poruncii lui Dumnezeu, totuși *obligat* să muncească.

224. Inclusiv în pietism. În cazurile în care este vorba de *schimbarea* profesiei, Spener operează întotdeauna cu ideea că, *după ce* cineva a început să practice o profesie, continuarea ei și lucrul bine făcut constituie o obligație de ascultare față de providența divină.

---

* Trîndăvie.

** Lene.

*** Întrebare: Dar bogăția nu ne va absolvi? — Răspuns: Se poate să vă absolve de vreo muncă sordidă, făcîndu-vă mai folositori alteia, dar nu veți fi mai absolviți de serviciul muncii... decît cel mai sărac dintre oameni...

**** Deși ei nu au nici o dorință exterioară de a-i împinge de la spate pe cei săraci, ei simt o mare nevoie de a se supune lui Dumnezeu... Dumnezeu le-a ordonat-o ferm tuturor.

225. Înaltul patetism al doctrinei *indiene* a mîntuirii, care domină întregul mod de viață și leagă tradiționalismul profesional cu șansa renașterii este descris în studiile privind „etica economică a religiilor universale". Tocmai pe baza acestei doctrine se poate cunoaște diferența dintre simplele concepte *didactice* ale eticii și crearea de *imbolduri* psihologice de un anumit fel, prin religie. Hindusul credincios putea dobîndi șanse favorabile de renaștere *numai* prin îndeplinirea strict *tradițională* a obligațiilor rezultînd din casta în care s-a născut, ceea ce constituie cea mai profundă ancorare în religie a tradiționalismului. În această privință, etica indiană este într-adevăr antiteza cea mai consecventă a celei puritane, după cum în altă privință (a tradiționalismului de stare) ea este antiteza cea mai consecventă a iudaismului.

226. Baxter, *op. cit.*, I, p. 377.

227. Ceea ce încă nu înseamnă că această motivare poate fi dedusă istoricește din aceste concepții. Mai degrabă în ea își găsește expresia ideea autentic calvinistă după care cosmosul „lumii" servește gloriei lui Dumnezeu, preamăririi lui de sine. Cotitura utilitară, după care cosmosul economic ar trebui să servească subzistenței tuturor (good of the many, common good etc.), era urmarea ideii că orice altă interpretare ar duce la o idolatrizare (aristocratică) a făpturii sau că ar servi nu gloria lui Dumnezeu, ci „scopuri culturale" pămîntești. Dar voința lui Dumnezeu, așa cum se exprimă ea prin formarea rațională a cosmosului economic (vezi mai sus, pp. 203–205, nota 35), în măsura în care scopurile pămîntești pot fi luate în considerare, poate fi numai binele „comunității", „utilitatea" *im*personală. Așadar, după cum s-a spus mai înainte, utilitarismul este o urmare a caracterului „*im*personal" al „iubirii aproapelui" și a respingerii preamăririi lumii prin exclusivitatea expresiei puritane *in maiorem Dei gloriam*. Căci, cît de intens a fost dominat întregul protestantism ascetic de ideea că orice idolatrizare a făpturii știrbește gloria lui Dumnezeu și ca atare este neapărat condamnabilă apare clar în rezervele și temerile chiar ale lui Spener, care nici nu putea fi bănuit măcar de „democratism", față de numeroasele întrebări, de a susține utilizarea *titlurilor* ca *adiaphoron**. El se consolează în cele

* Ceva indiferent.

din urmă cu faptul că pînă și în *Biblie* apostolul s-ar fi adresat pretorului Festus folosind titlul *kratistos**. Aspectul *politic* al problemei nu ne interesează aici.

228. „The *inconstant* man is a stranger in his own house"**, spunea și Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 77).

229. Vezi în mod special pe această temă afirmațiile lui George Fox în *The Friends' Library* (ed. W.&Th. Evans, Philadelphia, 1837), vol. I, p. 130.

230. Desigur, această cotitură a eticii religioase nu poate fi considerată ca un reflex al situației economice de fapt. În Evul Mediu italian specializarea profesională a fost mai profundă decît în Anglia în acea perioadă.

231. Căci, așa cum se subliniază frecvent în literatura puritană, Dumnezeu nu a poruncit nicăieri că trebuie să ne iubim aproapele *mai mult* decît pe noi înșine, ci *la fel* ca pe noi înșine. Avem deci și *datoria* iubirii de sine. De exemplu, cine știe că-și utilizează averea spre o mai mare glorie a lui Dumnezeu decît ar putea s-o facă aproapele nu este obligat de iubirea față de acesta să-i cedeze din ea.

232. Și Spener se apropie de acest punct de vedere. Dar el rămîne extrem de rezervat și mai degrabă dezaprobator în cazul în care este vorba de trecerea de la profesia de negustor (deosebit de periculoasă din punct de vedere moral) la teologie (III, pp. 435, 443, I, p. 524). Frecventa revenire la răspunsul tocmai la *această* întrebare (privind permisibilitatea schimbării profesiei) în aprecierile lui Spener riguros triate conform naturii arată, printre altele, cît de *practice* erau în viața de toate zilele interpretările afirmațiilor din I, Cor. 7.

233. Asemenea lucruri *nu* se găsesc cel puțin în scrierile pietiștilor continentali proeminenți. Poziția lui Spener față de „cîștig" oscilează între luteranism (punctul de vedere al „hranei") și argumentele mercantiliste privind utilitatea „înfloririi comerțului" etc. (*op. cit.*, III, pp. 330, 332, cf. I, p. 418: cultivarea *tutunului* aduce bani în țară și *ca atare* este utilă, *deci* nu păcătoasă!). Cf. și III, pp. 426, 427, 429, 434. El nu scapă însă ocazia de a arăta

* Preaputernic.

** Omul schimbător este străin în propria-i casă.

că, după cum dovedește exemplul quakerilor și menoniților, poți să ai profit și totuși să rămîi evlavios, mai mult chiar, un profit deosebit de ridicat — fapt asupra căruia vom reveni mai tîrziu — ar putea fi *produsul* direct al unei onestități pioase (*op. cit.*, p. 435).

234. La Baxter, aceste păreri *nu* sînt o reflectare a mediului economic în care a trăit. *Dimpotrivă*, autobiografia sa relevă că succesul activității sale de misionar s-ar datora și faptului că negustorii din Kidderminster *nu* erau bogați, ci cîștigau numai *food and raiment** și că patronii nu trăiau mai bine decît lucrătorii lor, ci de pe o zi pe alta (*from hand to mouth*). „It is *the poor* that receive the glad tidings of the Gospel." — Th. Adams observă cu privire la dorința de cîștig: „He (the knowing man) knows... that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse... therefore desires no more wealth *than an honest man may bear away*"** — dar *tocmai atîta* el și dorește (Th. Adams, *Works of Pur. Div.* LI.), ceea ce înseamnă că orice cîștig *onest* din punct de vedere formal este și *legitim*.

235. Cf. Baxter, *loc. cit.*, I, c. X tit. 1 Dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378, coloana a 2-a. *Pildele lui Solomon*, 23, 4: „Nu lucra pentru a fi bogat" nu înseamnă decît: *riches for our fleshly ends must not ultimately be intended****. Odioasă este avuția sub forma seniorial-feudală a *folosirii* sale (cf. notă, *op. cit.*, I, p. 380, privind *debauched part of the gentry*****), nu avuția *ca atare*. — Milton în prima sa *Defensio pro populo Anglicano* susține bine cunoscuta teorie că numai starea de mijloc poate fi purtătoare a *virtuții*, prin această stare înțelegîndu-se „clasa burgheză" în opoziție cu „aristocrația" așa cum arată motivarea după care atît „luxul", cît și „nevoia" împiedică exercitarea virtuții.

---

* Hrană și veșminte.

** Săracii sînt cei ce primesc veștile bune din Evanghelie... — El (omul care știe) știe... că banii pot face un om mai bogat, dar nu mai bun și a ales deci mai curînd să doarmă cu o conștiință curată decît cu o pungă plină... de aceea nu dorește mai multă bogăție decît ar putea să adune un om cinstit.

*** Scopul acțiunilor noastre nu trebuie să fie avuțiile pentru țeluri pămîntești.

**** Partea desfrînată a indivizilor.

236. *Acesta* este lucrul hotărîtor. — Repetăm observația generală: aici nu ne interesează conceptele pe care le-a creat teoria etică teologică, ci morala *valabilă* în viața practică a credincioșilor, adică *modul* în care *acționa* în fapt orientarea religioasă a eticii profesionale. În literatura cazuistică a catolicismului, în special în cea iezuită, se pot citi considerații care sînt (de exemplu, cu privire la problema dacă dobînda este permisă, asupra căreia nu ne oprim aici) foarte asemănătoare cu cele ale multor cazuiști protestanți și care par să meargă chiar mai departe în ceea ce privește ce este „permis" și ce este „probabil" (adeseori li s-a prezentat ulterior puritanilor etica iezuită ca fiind în fond la fel cu a lor!). După cum calviniștii îi citează pe teologii moraliști catolici, nu numai pe Toma din Aquino, Bernard de Clairvaux, Bonaventura, ci și pe cei contemporani, cazuiștii catolici luau act cu regularitate de etica eretică, fapt asupra căruia nu ne oprim aici. Chiar dacă facem total abstracție de factorul hotărîtor al *răsplătirii* religioase a vieții ascetice a laicului, uriașa diferență chiar în teorie constă în faptul că în catolicism aceste concepții latitudinare erau produse nesancționate de autoritatea bisericească ale unor teorii etice specific mai laxe, de care se țineau departe tocmai adepții cei mai fervenți și mai riguroși ai bisericii, în timp ce, dimpotrivă, ideea protestantă de profesie îi punea prin succesul lor tocmai pe *cei mai fervenți* adepți ai vieții ascetice în slujba vieții economice capitaliste. Ceea ce acolo putea fi în mod condiționat *admisibil* aici apărea ca ceva pozitiv bun din punct de vedere moral. Deosebirile fundamentale foarte importante în plan practic dintre cele două etici au fost definitiv fixate și pentru epoca modernă de pe vremea conflictului cu janseniștii și al bulei „Unigenitus".

237. *You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are* bound *to improve all your talents...** Urmează pasajul tradus mai sus în text. — O paralelă directă între aspirația la bogăție în împărăția cerească și aspirația de succes într-o profesie pămîntească face, de exemplu, Janeway, *Heaven upon Earth* (în *Works of the Pur. Div.*, p. 275, jos).

---

* Poți munci astfel încît să tinzi spre cel mai mare succes și cîștig cinstit. Ești destinat să-ți îmbunătățești toate calitățile.

238. Chiar și în confesiunea (luterană) a ducelui Christoph von Württemberg, se face referire la *jurămîntul* sărăciei: Cine este sărac datorită stării din care face parte trebuie să-și suporte sărăcia, dar dacă jură să *rămînă* sărac e ca și cum ar jura să rămînă permanent *bolnav* sau să aibă pentru totdeauna o *proastă reputație*.

239. Același lucru se spune la Baxter și, de exemplu, în confesiunea ducelui Christoph. Cf. și pasaje ca: ... *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging** etc. (Th. Adams, *W. of Pur. Div.*, p. 259). Calvin la timpul său interzisese deja strict cerșetoria, iar sinoadele olandeze se întrec în a respinge autorizațiile pentru cerșit. În timp ce în epoca Stuarților, în special în timpul guvernului Laud sub Carol I, s-a elaborat sistematic principiul ajutorării săracilor de către autorități și repartizării de locuri de muncă șomerilor, strigătul de luptă al puritanilor a fost: *Giving alms is no charity*** (titlu al unei cunoscute scrieri ulterioare a lui Defoe), iar către sfîrșitul secolului al XVII-lea s-a inițiat sistemul de intimidare al „workhouses" pentru șomeri (cf. Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900 și H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Gesch. d. engl. Volksw*, Jena, 1912, p. 69 ș. urm.

240. În 1903 , președintele lui Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, a spus clar în discursul său de deschidere a întrunirii de la Londra (*Baptist Handbook*, 1904, p. 104): *The best men on the roll of our Puritan churches were* men of affairs, *who believed that religion should permeate the whole of life.****

241. Tocmai în *aceasta* constă opoziția caracteristică față de concepția feudală. Conform acesteia numai *urmașii* parvenitului (politic sau social) pot beneficia de succesul său și de înnobilarea sîngelui. (Fenomenul este exprimat într-un mod specific în cuvîntul spaniol hidalgo = hijo d'algo — *filius de aliquo*: *aliquid* fiind o *avere* moștenită de la strămoși.). Oricît ar păli aceste deo-

---

* Pungașii vagabonzi ale căror vieți nu sînt altceva decît comportamente nelalocul lor: cerșitul în principal.

** A da pomană nu înseamnă caritate.

*** Cei mai buni oameni înregistrați de biserica noastră puritană au fost oameni de afaceri care au crezut că religia le-ar pătrunde întreaga viață.

sebiri sub acțiunea transformărilor rapide și a europenizării „caracterului popular" american, totuși și astăzi mai persistă acolo concepția specific burgheză, exact *inversă*, care elogiază *succesul* comercial și *cîștigul* ca simptome ale unor *performanțe* spirituale, nemanifestînd nici un respect față de simpla *avere* (moștenită), în timp ce în Europa (așa cum remarca James Bryce), cu bani aproape orice onoare socială poate fi cumpărată, *cu condiția* ca proprietarul să nu fi stat *personal* în dosul tejghelei și să efectueze singur metamorfozele necesare ale averii sale (așezăminte fidei comis etc.). — Vezi o luare de poziție *împotriva* onoarei *sîngelui*, de exemplu, în Th. Adams, *Works of the Pur. Div.*, p. 216.

242. De exemplu, Hendrik Niklaes, întemeietorul sectei familiștilor, și care era comerciant (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).

243. Acest lucru este sigur, de exemplu, pentru Hoornbeek, deoarece și în Mat. 5, 5 și I Tim. 4, 8 sînt enunțate făgăduieli pur pămîntești pentru sfinți (*op. cit.*, vol I, p. 193). Toate sînt produse ale providenței lui Dumnezeu, dar El are o grijă specială pentru ai Săi: *loc. cit.*, p. 192. *Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*.* Urmează o explicație după care s-ar putea recunoaște că un noroc *nu* și-ar avea originea în *communis providentia*,** ci în acea grijă specială. Și Bailey (*op. cit.*, p. 191) ne trimite pentru succesul în activitatea profesională la providența divină. Că *prosperity* este „adesea" răsplata pentru o viață plăcută lui Dumnezeu este o afirmație frecvent întîlnită în scrierile *quakerilor* (vezi o asemenea afirmație în 1818 deja, în *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the S. of Fr. in London*, ed.a 6-a, Londra, 1851, p. 209). Asupra legăturii cu etica quakerilor vom mai reveni.

244. Ca exemplu al acestei orientări după patriarhi — caracteristică totodată pentru concepția despre viață a puritanilor — se poate invoca analiza făcută de Thomas Adams conflictului dintre Iacov și Esau (*Works of the Pur. Div.*, p. 235): His (a lui Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright"***

---

* Mai mult decît asupra altora se manifestă providența divină față de cei credincioși, cu o grijă supremă și în moduri foarte diferite.

** Providența comună (pentru toți, la fel).

*** Nebunia lui poate fi dovedită pornind de la estimarea de bază a dreptului de a se naște.

(acest pasaj este important și pentru dezvoltarea ideii de *birthright*, despre care vom vorbi mai tîrziu), „that he would so lightely pass from it and on *so easy condition* as a pottage“*. Este însă o *perfidie* faptul că el nu a vrut să admită cumpărarea din cauza înșelăciunii. El este un „cunning hunter, a man of the fields“**: această incultură care trăiește irațional, pe cînd Iacov reprezintă „a plain man, dwelling in tents, the man of grace“***. Sentimentul unei înrudiri lăuntrice cu iudaismul, așa cum a fost el exprimat în bine cunoscuta lucrare a lui Roosevelt, a fost găsit de Köller (*op. cit.*) și în Olanda, larg răspîndit la țărani. — Dar, pe de altă parte, puritanismul era perfect conștient de opoziția eticii iudaice în dogmatica sa practică așa cum arată clar scrierea lui Prynne împotriva evreilor prilejuită de planul de toleranță al lui Cromwell). Vezi mai jos, p. 181 A. 2 a. E.

245. *Zur bäuerlichen Glaubens-und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, ed. a 2-a, Gotha, 1890, p. 16. Țăranii prezentați aici sînt produse caracteristice ale bisericii *luterane*. Am notat de mai multe ori pe margine „luteran“, acolo unde excelentul autor bănuiește o religiozitate general-„țărănească“.

246. Cf., de exemplu, citatul la Ritschl, *Pietismus*, II, p. 158. Spener își motivează rezervele față de schimbarea profesiei și dorința de cîștig pe enunțuri din *Isus, fiul lui Sirah*, Theol., vol. III, p. 426.

247. Firește că, de exemplu, Bailey recomandă totuși citirea lor și, cel puțin pe alocuri, se întîlnesc citate din apocrife, dar, desigur, rare. Nu-mi amintesc nici unul (poate din întîmplare) din *Isus, fiul lui Sirah*.

248. În cazurile în care damnaților le-a fost dat un succes exterior, calvinistul se consolează (de exemplu, Hoornbeek) în conformitate cu „teoria îndărătniciei“, cu certitudinea că Dumnezeu le-a dat acest succes pentru a-i înrăi și, ca atare, a-i corupe cu atît mai sigur.

---

* Încît va renunța atît de ușor la așa ceva, cu condiția neînsemnată de a primi o ciorbă.

** Un vînător iscusit, un om al cîmpurilor.

*** Un om desăvîrșit locuind în corturi, omul cu har.

249. În acest loc nu vom discuta în amănunțime acest aspect. Aici ne interesează numai caracterul formalist al „legalității" puritane. Cît privește sensul eticii *Vechiului Testament* pentru *lex naturae*, vezi *Soziallehren* de Troeltsch.

250. Caracterul obligatoriu al normelor etice ale *Scripturii* are, după Baxter (*Christian Directory*, III, p. 173 ș. urm.), o valabilitate în măsura în care ele 1. sînt doar un „transcript" al *law of nature** sau 2. poartă în sine un „expres character of universality and perpetuity"**.

251. De exemplu, Dowden (referindu-se la Bunyan), *op. cit.*, p. 39.

252. Detalii în studiile din *Etica economică a religiilor universale*. Aici nu putem analiza imensa influență pe care a avut-o, de exemplu, asupra evoluției caracterologice a iudaismului, a caracterului său rațional, străin de cultivarea simțurilor, în special *porunca a doua* („Să nu-ți faci chip cioplit" etc.). Totuși, s-ar putea menționa ca fiind caracteristic ceea ce mi-a indicat unul din conducătorii organizației „Educational Alliance" din Statele Unite — o organizație care se ocupă cu un succes uimitor și cu ample mijloace de americanizarea imigranților evrei — drept prim scop al accederii la condiția de om de cultură, la care se aspiră prin diferite genuri de învățămînt artistic și social, „emanciparea de porunca a doua". — La puritanism, respingerii de către israeliți a oricărei antropomorfizări a lui Dumnezeu îi corespunde interdicția oarecum diferită, dar avînd aceeași orientare, a idolatrizării făpturii. Cît privește iudaismul talmudic este sigur că și unele trăsături de principiu ale moralității puritane îi sînt înrudite. Dacă, de exemplu, în *Talmud* (la Wünsche, *Babyl. Talmud*, II, p. 34) se afirmă că este mai bine și răsplata lui Dumnezeu este mai bogată dacă faci un bine din *datorie*, decît o faptă bună la care *nu* ești obligat prin lege — cu alte cuvinte, îndeplinirea unei datorii fără dragoste are o poziție etică mai înaltă decît filantropia sentimentală —, atunci etica puritană ar accepta acest lucru după esența lui, după cum *Kant*, care era de origine scoțiană și care în cursul educației sale a suferit puternice influențe pietiste,

* Legea naturii.
** Caracter special al universalității și eternității.

ajunge în cele din urmă aproape de această afirmație (așa cum unele din formulările sale au o legătură directă cu protestantismul ascetic, ceea ce nu poate fi discutat aici). Dar, în primul rînd, etica talmudică este puternic marcată de tradiționalismul oriental: „Rabinul Tanchum ben Chanilai a spus: „Omul să nu schimbe niciodată un obicei" (Gemara către Mischina, VII, 1, fil. 86 b, nr. 93 la Wünsche: este vorba de hrana zilierilor). Numai față de străini această obligație nu este valabilă. — Dar concepția puritană a „legalității" în calitate de *confirmare*, în comparație cu cea iudaică în calitate de împlinire a unei porunci pur și simplu, a oferit motive mult mai puternice pentru o *acțiune* pozitivă. Sigur că ideea după care succesul revelează binecuvîntarea lui Dumnezeu nu este străină iudaismului. Dar importanța religios-etică radical diferită pe care a dobîndit-o această idee ca urmare a eticii duble (interioare și exterioare) din iudaism a exclus orice înrudire a efectelor tocmai în această privință. Față de „străin" era *permis* ceea ce era *interzis* față de „frate". Fie și din acest motiv, succesul acestui criteriu nu „poruncit", ci „permis" al confirmării *religioase* și ca imbold pentru un mod de viață metodic nu putea avea același sens ca la puritani. În privința acestei probleme, adeseori greșit tratată de Sombart în cartea sa *Die Juden und des Wirtschaftsleben*, vezi studiile citate mai sus. Nu este locul pentru amănunte. Oricît de ciudat ar părea, etica iudaică a rămas puternic tradiționalistă. Nu vom aborda aici nici uriașa deplasare pe care a suferit-o atitudinea lăuntrică față de lume, datorită variantei creștine a ideii de „grație" și de „mîntuire" care întotdeauna a adăpostit într-un fel special *germenele* unor *noi* posibilități de dezvoltare. În ceea ce privește „legalitatea" din *Vechiul Testament*, vezi Ritschl, *Rechtf. und Vers.* II, p. 265.

Pentru puritanii englezi, evreii din timpul lor erau reprezentanții acelui capitalism orientat spre război, livrări către stat, spre monopoluri de stat, spre speculații cu formarea de noi capitaluri și spre proiecte de construcții și financiare ale marii aristocrații, de care puritanii înșiși aveau oroare. De fapt, deosebirea de ansamblu, cu rezervele mereu inevitabile, s-ar putea formula cam în felul următor: capitalismul evreiesc era un *paria*-capitalism, speculativ, iar cel puritan o organizare burgheză a muncii.

253. *Adevărul Sfintei Scripturi* rezultă pentru Baxter, în ultimă instanță, din „wonderful difference of the godly and ungodly"*, din caracterul absolut diferit al lui „renewed man"** față de ceilalți și din grija evident foarte specială a lui Dumnezeu pentru mîntuirea alor Lui (care se *poate* manifesta, firește, și prin „încercări"). *Christ. Dir.*, I, p. 165, col. 2.

254. Drept caracterizare a acestui lucru e suficient să citim cît de greu se descurcă chiar și Bunyan — la care totuși uneori se poate întîlni o apropiere de atmosfera din *Freiheit eines Christenmenschen* a lui Luther (de exemplu, în *Of the Law and a Christian, W. of Pur. Div.*, p. 254, jos) — cu parabola fariseului și vameșului (vezi predica *The Pharisee and the Publican, op. cit.*, p. 100 ș. urm.). De ce este condamnat fariseul? — El nu respectă de fapt poruncile lui Dumnezeu, deoarece el este evident un *sectant* care acordă atenție numai mărunțișurilor și ceremoniilor exterioare (p. 107). Dar, în primul rînd, el își atribuie meritul singur și mulțumește totuși, așa cum o fac quakerii, lui Dumnezeu abuzînd de numele Său pentru virtutea, pe a cărei valoare el (p. 126) se sprijină cu păcat și, astfel, implicit, contestă *alegerea* grației acordate de Dumnezeu (p. 139 ș. urm.). Ca atare, rugăciunea sa constituie o idolatrizare a făpturii, ceea ce înseamnă păcat. În schimb, vameșul, după cum arată sinceritatea mărturisirii sale, este renăscut lăuntric, căci, așa cum se spune în atenuarea caracteristic puritană a sentimentului luteran al păcatului, *to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the* probability *of mercy**** (p. 209).

255. Reprodusă, de exemplu, în *Constitutional Documents* ale lui Gardiner. Această luptă împotriva ascezei (ostilă autorității) poate fi comparată cu persecuția abătută asupra Port-Royal-ului și a janseniștilor sub Ludovic al XIV-lea.

256. În această privință *Calvin* era mult mai indulgent, cel puțin în privința formelor aristocratice, mai rafinate ale plăcerilor vieții. Limita era numai *Biblia*. Cine o respectă și-și menține

---

* Minunata diferență dintre cucernic și necucernic.

** Omul renăscut.

*** Pentru o conștiință dreaptă și sinceră a păcatului trebuie să fie o conștiință a probabilității milei.

o conștiință curată nu trebuie să suspecteze cu anxietate orice pornire lăuntrică spre plăcerile vieții. Textul respectiv din cap. X al *Inst. Christ. Rel.* (de exemplu), *nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire** ar fi putut deschide porțile unei practici foarte libertine. Aici se face simțită, alături de teama crescîndă pentru *certitudo salutis* la epigoni și împrejurarea că în ceea ce privește *ecclesia militans* purtătorii evoluției etice a calvinismului au fost *micii burghezi*, lucru asupra căruia vom stărui în altă parte.

257. Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 3), de exemplu, începe o predică despre *the three divine sisters*** („iubirea fiind cea mai mare dintre ele") reamintind că și Paris a oferit Afroditei mărul.

258. Romanele și altele asemenea fiind *wastetimes**** nu trebuie citite (Baxter, *Christ. Dir.* I, p. 51, col. 2). — Declinul poeziei lirice și al cîntecului popular, nu numai al dramei, după epoca elisabetană în Anglia, este bine cunoscut. În artele plastice puritanismul nu a găsit poate prea multe lucruri de suprimat. Este însă surprinzătoare prăbușirea de la o situație aparent foarte bună a muzicii (rolul Angliei în istoria muzicii nu a fost neînsemnat) la neantul absolut pe care îl observăm în această privință la popoarele anglo-saxone mai tîrziu și chiar și astăzi. În afară de bisericile negrilor — și de acei cîntăreți profesioniști pe care acum bisericile și-i angajează ca *attractions* (Trinity Church din Boston în 1904 pentru 8 000 dolari anual) — în America nu se aude de cele mai multe ori drept „cîntare a comunității" decît un zgomot strident insuportabil pentru niște urechi germane. (Procese analoge *parțial* și în Olanda.)

259. Tot astfel și în Olanda, după cum lasă să se întrevadă discuțiile din sinoade. (Vezi deciziile privind armindenul în colecția *Reitsma*, VI, 78, 139 ș. a.).

260. Este limpede că „Renașterea *Vechiului Testament*" și orientarea pietistă spre anumite simțăminte creștine antiestetice în artă care își au obîrșia în *Deutero-Isaia* și în *Psalmul* 22 trebuie

---

* Și nu putem să le evităm nici chiar pe cele care par să se pună mai degrabă în slujba plăcerii decît a nevoii.

** Cele trei surori divine.

*** Pierderi de vreme.

să fi contribuit la faptul că *urîtul* a devenit obiect al artei, iar refuzul puritan de a idolatriza făptura a avut și el un cuvînt de spus. Dar amănuntele sînt încă nesigure. În biserica romană motive de cu totul altă natură (demagogice) au provocat fenomene aparent înrudite — e drept însă că rezultatul artistic a fost cu totul altul. Cine contemplă *Saul și David* de Rembrandt (în Mauritshuis) are impresia că simte în mod direct vigurosul efect al sensibilității puritane. Inspirata analiză a influențelor culturale olandeze, în *Rembrandt* de Carl Neumann, conturează probabil ceea ce *putem* ști acum despre măsura în care protestantismului ascetic i se pot atribui efecte pozitive, fertilizatoare în artă.

261. Prezența relativ mai slabă a eticii calviniste în practica vieții și slăbirea spiritului ascetic în Olanda chiar la începutul secolului al XVII-lea (congregaționaliștilor englezi refugiați în Olanda în 1608 nu le plăcea insuficientul repaus sabatic al olandezilor), culminînd sub stathuderul Frederic Henric, și forța de expansiune mai redusă a puritanismului olandez în general erau determinate de o mulțime de cauze, imposibil de analizat aici. În parte ele constau și în orînduirea politică (uniune particularistă de orașe și provincii) și în mult mai slaba forță militară (războiul de eliberare fusese dus în principal cu *banii* Amsterdamului și cu armate de mercenari: predicatorii englezi ilustrau amestecarea limbilor la Turnul lui Babel, dînd ca exemplu armata olandeză). În felul acesta, gravitatea luptei pentru credință a fost lăsată în mare măsură în seama altora, ceea ce a implicat însă și pierderea participării la *puterea* politică. În schimb, armata lui Cromwell, deși în parte recrutată cu forța, avea sentimentul că este o armată de *cetățeni*. (Firește însă că este cu atît mai caracteristic faptul că *tocmai această* armată și-a fixat în program înlăturarea *obligativității* serviciului militar, pentru că lupta este îngăduită numai spre gloria lui Dumnezeu pentru o cauză bine definită în conștiință și nu pentru capriciile unui principe. Organizarea „imorală" după concepția germană tradițională a armatei engleze a avut, *istoricește* vorbind, la început motive foarte „morale" și a fost o revendicare a unor soldați niciodată învinși, care a fost pusă abia după Restaurație în serviciul intereselor Coroanei.) După o jumătate de generație de la sinoadele de la Dordrecht îi vedem în tablourile lui Hals pe *schutterijen*-ii olandezi, purtătorii calvinismului în perioada marelui război, compor-

tîndu-se într-un fel foarte „puțin ascetic". Sinoadele protestează mereu contra modului lor de viață. Conceptul olandez de „deftigkeit" este un amestec de „onorabilitate" burghez-rațională și de conștiință de stare patriciană. Și astăzi încă atribuirea locurilor în bisericile olandeze după criterii de clasă arată caracterul aristocratic al acestei concepții. Menținerea economiei urbane frîna industria. Ea cunoștea un avînt aproape numai datorită refugiaților și, de aceea, întotdeauna numai temporar. În Olanda, exact ca și în alte părți, a fost în aceeași direcție eficientă asceza laică a calvinismului și pietismului (inclusiv în sensul pe care îl vom menționa imediat, al „obiectivității ascetice a economisirii", așa cum mărturisește Groen van Prinsterer în pasajul citat la p. 277, nota 280. Firește că absența aproape totală a literaturii beletristice în Olanda calvinistă nu este o întîmplare. Despre Olanda vezi de exemplu Busken-Huët, *Het land van Rembrandt*, tradus și în limba germană și editat de von der Ropp). Importanța religiozității olandeze ca „obligativitate ascetică a economisirii" apare clar încă în secolul al XVIII-lea, de exemplu, în însemnările lui Albertus Haller. Pentru specificul judecării artei în Olanda și motivele sale, a se vedea de exemplu însemnările autobiografice ale lui Const. Huyghens (scrise între 1629–1631), în Oud Holland 1891. (Lucrarea deja citată a lui Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, nu oferă nimic important pentru problemele *noastre*.) — Colonia Nieuw-Nederland din America era, din punct de vedere social, o dominație semifeudală de „patroni": comercianți care dădeau capital cu împrumut și, spre deosebire de Noua Anglie, era foarte greu să convingi „oameni mărunți" să se așeze acolo.

262. Să ne amintim cum autoritatea municipală puritană a închis teatrul din Stratford-on-Avon încă pe timpul lui Shakespeare, interzicîndu-i acestuia, în ultima perioadă a vieții sale, și șederea în acest oraș. (Ura și disprețul lui Shakespeare față de puritani ies la iveală cu orice prilej.) Chiar în 1777 orașul Birmingham a respins cererea de aprobare a funcționării unui teatru ca promovînd „lenea" și, ca atare, fiind dăunător comerțului (Ashley, p. 279, nota 289, *op. cit.*, p. 7, 8).

263. Și aici este hotărîtor faptul că pentru puritan nu exista *decît* una din două: voința lui Dumnezeu sau vanitatea omenească. De aceea, pentru el nu puteau exista nici un fel de „adiaphora".

După cum am mai arătat, poziția lui *Calvin* în această privință era cu totul alta: pentru el este indiferent ce se mănîncă, ce se îmbracă etc., numai să nu urmeze de aici o înrobire a sufletului de către puterea lăcomiei. Libertatea față de „lume" trebuie să se manifeste — la fel ca și la iezuiți — prin indiferență, ceea ce însă la Calvin înseamnă utilizarea cu nepăsare, fără poftă a bunurilor oferite de pămînt (p. 409 ș. urm. din ediția originală a lui *Institutio Christianae Relig*.), un punct de vedere care, prin efectul său, era mai apropiat de cel luteran decît rigorismul epigonilor.

264. Comportamentul quakerilor în această privință este bine cunoscut. Dar chiar la începutul secolului al XVII-lea comunitatea de emigranți din Amsterdam a fost răscolită timp de un deceniu de furtuni violente stîrnite de pălăriile și de vestimentația unei preotese (savuros descrisă de *Congregationalism of the Last 300 Years* a lui Dexter). Încă Lanford arăta, *loc. cit.*, că actuala tunsoare bărbătească este aceeași cu a „capetelor rotunde" mult batjocorite și, de asemenea, că ironizata vestimentație bărbătească a puritanilor este în orice caz egală, în esență, în ceea ce privește *principiul* care îi stă la bază, cu cea de astăzi.

265. În această privință, vezi aceeași carte a lui Veblen deja citată: *The Theory of Business Enterprise*.

266. Revenim tot mereu la această problemă. Prin ea se explică enunțuri ca: *Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by God's own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing*[*] (Baxter, *op. cit.*, I, p. 108, jos). Criteriul este: ceea ce este utilizat în scopuri *personale* este sustras serviciului spre gloria lui Dumnezeu.

267. Pe bună dreptate, se obișnuiește să se amintească faptul (de exemplu, Dowden, *op. cit.*) că Cromwell a salvat de la distrugere tablourile lui Rafael și *Triumful lui Cezar* de Mantegna, în timp ce Carol al II-lea umbla să le vîndă. După cum se știe,

---

[*] Orice bănuț care este plătit pentru voi înșivă, pentru copii și prieteni trebuie să fie dat ca și cum ar fi o întîlnire cu Dumnezeu, ca și cum ar trebui să-L servească și să-L mulțumească pe Dumnezeu. Supraveghează totul îndeaproape, căci altfel egoismul carnal și hoțesc nu-I va lăsa nimic lui Dumnezeu.

literatura națională engleză era privită de societatea Restaurației cu răceală sau chiar cu ostilitate. Influența Versailles-ului era atotputernică la toate Curțile. — Abaterea de la plăcerile nechibzuite ale cotidianului în ceea ce privește influența lor asupra spiritului tipurilor celor mai înalte ale puritanismului și a oamenilor trecuți prin școala lui este o problemă care nu poate fi rezolvată în nici un caz în cadrul acestui studiu. Washington Irving (Bracebridge Hall, *loc. cit.*) formulează acest efect în obișnuita terminologie engleză în felul următor: *it* (libertatea politică, consideră el, puritanismul, spunem noi) *evinces less play of the fancy, but more power of imagination**. Ajunge să ne gîndim la rolul *scoțienilor* în știință, literatură, în invențiile tehnice, ca și în viața economică a Angliei, ca să simțim că această formulare puțin prea îngustă atinge adevărul. — Aici nu vom vorbi de importanța dezvoltării tehnicii și a științelor empirice. Dar relația ca atare își face pretutindeni apariția în viața de toate zilele: de exemplu pentru quakeri sînt (după Barclay) *recreations* permise: vizitele la prieteni, citirea unor lucrări de istorie, *experimentele de matematică* și *de fizică*, grădinăritul, discutarea unor întîmplări din afaceri și din lume etc. — Cauza este cea discutată mai înainte.

268. Lucru analizat într-un mod remarcabil în *Rembrandt* de Carl Neumann, care în general trebuie comparat cu observațiile de mai sus.

269. De exemplu, Baxter, în locul citat mai sus, I, p. 108, jos.

270. Cf., de exemplu, bine cunoscuta descriere a colonelului Hutchinson (frecvent citată, de exemplu, la Sanford, *op. cit.*, p. 57) în biografia scrisă de văduva sa. După ce zugrăvește toate virtuțile sale cavalerești și firea sa înclinată spre o viață plină de bucurii, ea scrie: „He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but *he left off* very early the wearing of anything that was costly."** — Foarte asemănător este creionat în discursul funebru la mormîntul lui Mary Hammer ținut de Baxter (*Works of the Pur. Div.*, p. 533) idealul

---

* Dă mai puțină importanță închipuirilor și mai multă putere imaginației.

** El era minunat de îngrijit, curat și plăcut în comportament și toate dovedeau imaginație; dar a renunțat foarte devreme să poarte îmbrăcămintea care era scumpă.

acelei puritane cu vederi largi despre lume și cu o aleasă cultură care era însă foarte economă în ceea ce privește: 1. timpul și 2. cheltuielile pentru „ceremonii" și distracții.

271. Îmi aduc aminte — alături de multe alte exemple — în mod deosebit de un fabricant cu succese extraordinare în afaceri, care la bătrînețe avea o mare avere și care, atunci cînd medicul i-a prescris pentru grava sa afecțiune digestivă consumul cîtorva stridii pe zi, numai cu greu s-a supus prescripției medicale. Pe de altă parte, considerabilele donații în scopuri de binefacere pe care le-a făcut în timpul vieții și „generozitatea" arătau că este vorba *numai* de rămășițe ale unei simțiri „ascetice", care privește cu rezervă *consumul* propriei avuții ca pe un lucru îndoielnic din punct de vedere moral, deci nu era vorba de nimic de genul „avariției".

272. *Separarea* atelierului, biroului, în general a „afacerii" de locuința privată — a firmei de nume —, a capitalului întreprinderii de averea particulară, tendința de a transforma întreprinderea într-un *corpus mysticum** (mai întîi, cel puțin capitalul social) se plasau toate pe această linie. Vezi, în această privință, lucrarea mea *Handelsgesellschaften im Mittelalter*.

273. Încă Sombart în lucrarea sa *Der Kapitalismus* (ed. I) atrăsese atenția ocazional asupra acestui fenomen caracteristic. Trebuie însă să ținem seamă de faptul că acumularea de averi își are obîrșia în două izvoare psihologice foarte diferite. Primul izvor vine din timpuri străvechi și-și găsește expresia în fundații, bunuri de familie, fidei comisuri etc. la fel sau într-un mod mai pur și mai clar în dorința de aceeași natură de a muri împovărat cu mari averi materiale și, mai ales, de a asigura continuarea „afacerii" chiar și încălcînd interesele majorității copiilor moștenitori. În *aceste* situații este vorba, pe lîngă dorința de a-și asigura o viață ideală dincolo de moarte, și de a conserva *splendor familiae***, adică de o vanitate generînd o personalitate extinsă a întemeietorului, în orice caz este vorba în fond de scopuri egocentrice. Nu tot astfel stau lucrurile cu acel motiv „burghez" cu care avem de-a face aici. Stăruie înaintea noastră preceptul ascezei

* Corp mistic, lucru secret.
** Strălucirea familiei.

„renunță, renunță“ — schimbat într-un sens pozitiv-capitalist: „trebuie să cîștigi, să cîștigi“ — pur și modest în neraționalitatea sa, ca un fel de imperativ categoric. Numai gloria lui Dumnezeu și datoria proprie, nu vanitatea omului, sînt la puritani mobilul, iar *astăzi* numai datoria față de „profesie“. Cui îi face plăcere ilustrarea unei idei prin consecința extremă n-are decît să-și amintească de acea teorie a unor miliardari americani că miliardele dobîndite *nu* trebuie lăsate moștenire copiilor, pentru ca aceștia să nu fie lipsiți de binefacerea morală de a trebui să muncească și să cîștige singuri. *Astăzi* probabil acest principiu a devenit un balon de săpun „teoretic“.

274. Trebuie subliniat din nou că *acest* lucru este ultimul motiv religios important (alături de ideile pur ascetice ale mortificării cărnii), ceea ce apare în mod extrem de limpede la quakeri.

275. Baxter (*Saints' Everl. Rest* 12) o respinge exact cu motivele obișnuite ale iezuiților: trupul trebuie să primească ceea ce i se cuvine, altfel devenim robul lui.

276. Acest ideal prezent în special la quakeri apare clar în prima lor epocă de dezvoltare, după cum a arătat în punctele sale esențiale încă Weingarten în ale sale *Englische Revolutionskirchen*. Analiza amănunțită a lui Barclay, *op. cit.*, p. 519 ș. urm., p. 533, a pus foarte limpede în evidență acest lucru. Trebuie evitate: 1. vanitatea trupească, adică orice ostentație, orice tinichele sclipitoare și folosirea unor lucruri care sînt lipsite de orice scop *practic* sau care sînt apreciate numai din cauza rarității lor (adică tot din vanitate); 2. utilizarea nescrupuloasă a averii, cum ar fi cheltuielile *disproporționate* față de nevoile de subzistență și crearea de rezerve pentru viitor, pentru nevoi minore. Quakerul era deci, ca să zicem așa, „legea utilității marginale“ ambulantă. *Moderate use of the creature* este permisă întru totul, *în special* admițîndu-se prețuirea calității și solidității stofelor etc., atîta timp cît acest lucru nu ducea la *vanity*. Cf. în toate aceste privințe *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, nr. 216 ș. urm. (În special: *Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern*, cf. Schneckenburger, *Vorlesungen*, p. 96 ș. urm.)

277. Am mai spus că *aici* nu abordăm problema determinării de clasă a mișcărilor religioase (pe această temă vezi studiile depre „etica economică a religiilor universale“). Dar pentru a observa că Baxter, de exemplu, la care recurgem de preferință,

nu privea prin „ochelarii burgheziei" din acea vreme, ajunge să avem în vedere faptul că și la el, în ordinea profesiilor plăcute lui Dumnezeu, după profesiile științifice vine *husbandman* și abia *pe urmă mariners, clothiers, booksellers, tailors** etc., într-o înșiruire pestriță. Chiar și *mariners* menționați (într-un mod destul de caracteristic) sînt poate considerați în aceeași măsură pescari, ca și corăbieri. — Cu totul altfel sînt interpretate în această privință multe enunțuri din *Talmud*. Cf., de exemplu, la Wünsche, *Babyl. Talmud*, II[1], pp. 20, 21, preceptele, e drept, nu necontradictorii ale rabinului Eleazar, toate avînd sensul: comerțul este mai bun decît agricultura. (Partea intermediară, II 2, p. 68, cu privire la investițiile de capital recomandabile: 1/3 în pămînt, 1/3 în mărfuri, 1/3 ca bani disponibili.)

Pentru cei a căror conștiință cauzală nu este satisfăcută fără o interpretare economică („materialistă", după cum, din păcate, se mai spune), fac observația că eu consider că influența dezvoltării economice asupra soartei ideilor religioase este foarte importantă și mai tîrziu voi încerca să prezint modul în care în cazul nostru au evoluat relațiile și procesele de adaptare reciprocă. Numai că ideile religioase *nu* pot fi pur și simplu *deduse* din „economie", ci sînt — și în această privință nu se pot introduce nici un fel de corective —, *la rîndul lor*, cele mai puternice elemente modelatoare ale „caracterelor populare" și-și poartă în interiorul lor legile proprii și puterea coercitivă. Iar diferențele *cele mai importante*, cele dintre luteranism și calvinism, sînt determinate predominant *politic*, în măsura în care momentele extrareligioase joacă vreun rol.

278. Acest lucru îl are în vedere Ed. Bernstein, atunci cînd, în studiul său citat mai sus spune (pp. 681 și 625): „Asceza este o virtute burgheză." Considerațiile sale din pasajul citat *sînt cele dintîi* în care sînt sugerate aceste conexiuni importante. Doar că această conexiune este mult mai cuprinzătoare decît bănuiește el. Căci hotărîtoare nu a fost simpla acumulare a capitalului, ci raționalizarea ascetică a întregii vieți profesionale. Încă Doyle a subliniat clar, referitor la coloniile americane, opoziția dintre nordul puritan, unde datorită „coerciției ascetice a economisirii"

* Fermier, marinari, fabricanți de stofe, vînzători de cărți, croitori.

a existat întotdeauna un capital care se cerea investit, și situația din sud.

279. Doyle, *The English in America*, vol. II, cap. I. Existența unor fierării (1643), a unor postăvării (1659) pentru piață (și de altfel și marea înflorire a meșteșugurilor) în Noua Anglie în prima generație după întemeierea coloniei au fost, dintr-un punct de vedere strict economic, anacronisme și s-au deosebit izbitor de situația din sud, la fel ca și de Rhode Island, necalvinistă și beneficiind de o totală libertate a conștiinței. În ciuda faptului că avea un port excelent, încă în 1686 în raportul dat de *Governor and Council* se scria: *The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us*"* (Arnold, *Hist. of the State of R. I.*, p. 490). Nu încape nici o îndoială că la acest lucru a contribuit constrîngerea de a investi din nou capitalul economisit exercitată de limitarea puritană a consumului. La aceasta s-a adăugat disciplina bisericească de care nu ne vom ocupa aici încă.

280. Sigur că aceste cercuri s-au redus rapid în Olanda, după cum se demonstrează în descrierea lui Busken-Huëts (*loc. cit.*, vol. II, cap. II și IV). Totuși Groen van Prinsterer spune (*Handb. d. Gesch.*, v. h. V, ed. a 3-a, § 303 — nota, p. 254): *De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig***, încă despre perioada de *după* Pacea din Westfalia.

281. Pentru Anglia, de exemplu, în favoarea acestei idei pledează o petiție a unui nobil regalist citată de Ranke în *Englische Geschichte*, IV, p. 197, în care, după intrarea lui Carol al II-lea în Londra, se cerea interzicerea prin lege a achiziționării de moșii de către capitalul burghez, care astfel urma să fie forțat să se orienteze numai spre comerț. Statutul „regentului" olandez se desprindea ca „statut" de patriciatul burghez din orașe *prin* cumpărarea vechilor moșii ale cavalerilor. (Vezi în această privință plîngerea din 1652, potrivit căreia regenții ar fi mai mult rentieri și nu oameni de afaceri, plîngere conținută în Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*.) E drept că aceste cercuri nu au avut

---

* Marea piedică referitoare la comerț este lipsa negustorilor și oamenilor cu situație bună printre noi.

** Olandezii consumă puțin și vînd mult.

niciodată o mentalitate riguros calvinistă. Iar pasiunea notorie a cercurilor largi ale burgheziei olandeze în a doua jumătate a secolului al XVII-lea pentru titluri aristocratice este suficientă pentru a arăta că, cel puțin în *această* perioadă, deosebirea dintre situația din Anglia și cea din Olanda se poate accepta numai cu prudență. Aici forța posesiunii unor bani moșteniți a frînt spiritul ascetic.

282. Achiziționarea pe scară mare a moșiilor engleze de către capitalul burghez a fost urmată de o epocă de prosperitate a agriculturii engleze.

283. Landlorzii anglicani au refuzat adeseori pînă în secolul acesta să accepte nonconformiștii drept arendași. (În prezent, ambele partide confesionale au un număr aproximativ egal de membri. Înainte, nonconformiștii au fost întotdeauna în minoritate.)

284. Pe bună dreptate atrage atenția H. Levy (în recent apărutul studiu din *Archiv f. Sozialwiss.*, 46, p. 605 ș. urm.) că „trăsăturile de caracter" ale poporului englez, deduse din numeroase caracteristici parțiale, ar predispune acest popor la acceptarea unui *ethos* ascetic și a unor virtuți burgheze, *mai puțin* decît alte popoare. O poftă de viață viguroasă și primară a fost (și este) principala trăsătură a sa. Puterea ascezei puritane din timpul dominației sale se manifestă tocmai prin uluitoarea măsură în care această trăsătură de caracter a fost *moderată* la adepții săi.

285. Revine mereu și în prezentarea lui Doyle. Întotdeauna în atitudinea puritanilor motivul religios a avut un efect hotărîtor (firește nu întotdeauna *singurul* hotărîtor). Mutarea gentlemenilor în Manachussets, chiar și a unei camere a lorzilor cu nobilime ereditară, colonia (sub conducerea lui Winthrop) era gata s-o admită, *cu condiția ca gentlemenii* să se alăture bisericii. Pentru a se menține *disciplina confesională* se urmărea caracterul închis al coloniei (New Hampshire și Maine au fost colonizate de mari negustori anglicani, care au întemeiat uriașe crescătorii de vite. Aici legătura socială era foarte slabă). Încă în 1632 s-au auzit plîngeri la adresa „lăcomiei de profit" a locuitorilor Noii Anglii (vezi, de exemplu, Weedens, *Economic and Social History of New England*, I, p. 125).

286. Acest lucru îl subliniază încă Petty, *op. cit.*, și toate sursele contemporane fără excepție vorbesc în special de *sectanții*

puritani: baptiști, quakeri, menoniți, ca fiind o pătură în parte lipsită de mijloace, în parte o *mică burghezie* capitalistă și îi opun atît aristocrației marilor negustori, cît și aventurierilor financiari. Dar tocmai din această pătură *mic* capitalistă și *nu* din rîndurile marilor financiari: monopoliști, furnizori de stat, creditori ai statului, întreprinzători coloniali, *promoters* etc., a provenit ceea ce era *caracteristic* capitalismului occidental: organizarea burghez-privat-capitalistă a activității lucrative. (Vezi, de exemplu, Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th Centuries*, London, 1914, p. 196 ș. urm.). Acest contrast era bine cunoscut contemporanilor, cf. în acest sens Parker, *Discourse Concerning Puritans*, din 1641, unde se exprima opoziția atît față de creatorii de proiecte vane cît și față de curteni.

287. Vezi în ceea ce privește modul în care s-a manifestat acest lucru în politica Pennsylvaniei în secolul al XVIII-lea și în special în timpul războiului pentru independență: Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*, Philadelphia, 1902.

288. *Leben Wesleys*, de Southey, cap. 29. El mi-a fost indicat într-o scrisoare a prof. Ashley (1913), căci eu nu-l cunoșteam. E. Troeltsch (căruia i l-am comunicat în acest scop) l-a citat ocazional.

289. Recomand ca pasajul să fie citit de toți cei care astăzi se vor mai informați și mai înțelepți cu privire la aceste lucruri decît înșiși conducătorii și contemporanii acelor mișcări care, după cum se vede, știau foarte precis ce făceau și ce puneau în pericol. E într-adevăr inacceptabil procedeul adoptat de unii din criticii mei de a contesta cu atîta aroganță fapte incontestabile și pînă acum de nimeni contestate, pe care m-am limitat să le examinez din punctul de vedere al unor forțe motrice lăuntrice, așa cum din păcate s-a întîmplat. În secolul al XVII-lea nimeni nu a pus vreodată la îndoială aceste legături (cf. și Manley, *Usurry of 6% examined*, 1669, p. 137). Pe lîngă scriitorii moderni citați mai sus, le-au tratat ca pe ceva de la sine înțeles poeți precum H. Heine și Keats, ca și reprezentanți ai științei cum sînt Macauley, Cunningham, Rogers sau scriitori ca Matthew Arnold. Din literatura cea mai nouă vezi Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), care la timpul său mi-a exprimat totalul acord printr-o scrisoare. Cf. în legătură cu întreaga problemă studiul lui H. Levy citat la p. 278, în nota 284.

290. Că încă la puritanii vremurilor clasice aceleași lucruri erau de la sine înțelese este ilustrat foarte bine de faptul că la Bunyan *Mr. Money-Love* argumentează fără înconjur: „este permis să devii religios *pentru a deveni bogat*, de exemplu, pentru a-ți spori clientela", căci este indiferent *de ce* ai devenit religios (p. 114 din ediția Tauchnitz).

291. Defoe era un nonconformist zelos.

292. Și Spener (Theol. Bedenken, *loc. cit.*, pp. 426 ș. urm., 429, 432 ș. urm.) consideră profesiunea de comerçiant ca fiind plină de ispite și de capcane, totuși, la o întrebare dă următoarea explicație: „Îmi face plăcere să văd că, în ceea ce privește comerțul, bunul amic nu are nici un fel de scrupule, ci îl recunoaște ca pe un mod de viață, ceea ce și este, pentru ca să aducă foloase omenirii și ca atare, să se practice *iubirea* potrivit voinței lui Dumnezeu." În mai multe locuri această afirmație este susținută mai bine cu argumente mercantiliste. Atunci cînd Spener caracterizează uneori într-un spirit perfect luteran dorința de îmbogățire conform cu I. Tim. 6, 8 și 9 și invocîndu-l pe *Isus, fiul lui Sirah* (vezi mai sus) drept principală cursă care trebuie îndepărtată și adoptă punctul de vedere al „hranei" (*Theol. Bed.*,vol. III, p. 435, sus), el îl atenuează, pe de altă parte, referindu-se la sectanții prosperi care totuși trăiesc în cucernicie (p. 260, nota 233). Și pentru el bogăția ca *efect* al unei munci profesionale harnice i se pare nevinovată. Ca urmare a influenței luterane, acest punct de vedere este mai puțin consecvent decît cel al lui Baxter.

293. Baxter, *loc. cit.*, II, p. 16, atrage atenția să nu fie angajați ca „servants" „heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons"* și recomandă să se prefere „godly servants"**, nu numai pentru că „ungodly servants" *** ar fi simpli „eye-servants"****, ci, mai ales, pentru că „a truly godly servant will do all your service in obedience *to God, as if God himself had bid him do it*"*****. În schimb, alții ar fi înclinați „to make no great *matter of conscience*

---

* Persoane masive, flegmatice, apatice, obeze, trîndave.

** Servitori cucernici.

*** Servitori necucernici.

**** Servitori care supraveghează.

***** Un servitor cu adevărat pios va face totul ascultînd de Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu însuși l-ar fi rugat să te servească.

of it"*. Și invers, la muncitor semnul caracteristic al grației nu este mărturisirea exterioară a religiei, ci „the conscience to do their duty"**. Se observă că aici interesele lui Dumnezeu se interferează în mod suspect cu cele ale patronilor: pînă și Spener (*Theol. Bed.*, III, p. 272), care în alte locuri îndeamnă stăruitor oamenii să-și lase *timp* pentru a se gîndi la Dumnezeu, consideră ca ceva de la sine înțeles că muncitorul trebuie să se mulțumească cu un minimum de timp liber (chiar și duminica). — Pe bună dreptate, unii autori englezi i-au numit pe imigranții protestanți „pionieri ai muncii calificate". Vezi și dovezile lui H. Levy. *Die Grundl. des ökonom. Liberalismus*, p. 53.

294. Vezi analogia dintre predestinarea „nedreaptă" după criteriile omenești numai a unora și repartiția bunurilor tot atît de nedreaptă, dar tot atît de voită de Dumnezeu, de exemplu, la Hoornbeek, *loc. cit.*, vol. I, p. 153. Pe lîngă aceasta, de exemplu, la Baxter, *op. cit.*, I, p. 380, sărăcia este adeseori simptomul unei lenevii păcătoase.

295. Și Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 158) este de părere că Dumnezeu lasă probabil atîția oameni săraci, pentru că, după cîte știe el, ei nu ar putea face față ispitelor pe care le aduce cu sine bogăția. Căci mult prea des bogăția alungă religia din sufletul omului.

296. Vezi mai sus p. 263, nota 239, și cartea lui H. Levy citată acolo. Exact același lucru este relevat în toate descrierile (de exemplu, de Manley, pentru hughenoți).

297. Lucrări asemănătoare nu au lipsit nici din Anglia. Acolo se situează, de exemplu, și acel pietism care, continuînd *Serious Call* (1728) al lui Baxter, a propovăduit *sărăcia*, castitatea și, inițial, izolarea de lume.

298. Activitatea lui Baxter în comunitatea din Kidderminster care în momentul sosirii sale era în pragul destrămării este unică în ceea ce privește succesul în istoria asistenței spirituale și în același timp un exemplu tipic pentru *modul* în care asceza a format masele pentru muncă sau, în limbaj marxist, pentru producția de „plusvaloare" și care, pur și simplu, a făcut *posibilă*

---

* Să nu facă din asta o mare problemă de conștiință.

** Conștiința de a-și face datoria.

valorificarea ei în raportul capitalist de muncă (industria casnică, țesătoria). Acesta este raportul cauzal general. Din punctul de vedere al lui Baxter, a pus încadrarea credincioșilor săi în angrenajul capitalismului în slujba intereselor sale etice și religioase. Din punctul de vedere al dezvoltării capitalismului, acestea din urmă au acționat în serviciul dezvoltării „spiritului" capitalist.

299. Și încă ceva: Avem tot dreptul să avem rezerve în privința „bucuriei" pe care i-o produceau meșteșugarului medieval obiectele create de el, ca agent psihologic, lucru de care se vorbește atîta. Sigur că un grăunte de adevăr e aici. În orice caz însăși asceza a *golit* munca de acest farmec laic, astăzi nimicit pentru totdeauna de capitalism și l-a orientat spre lumea de dincolo. Munca profesională *ca atare* este voită de Dumnezeu. Caracterul impersonal al muncii din ziua de astăzi: obscuritatea ei și lipsa oricărei bucurii prilejuite de ea privită din punctul de vedere al individului este încă transfigurată din punct de vedere religios. În epoca apariției sale, capitalismul avea nevoie de muncitori dispuși să fie utilizați în economie, de dragul *conștiinței*. Astăzi capitalismul domină societatea și nu mai are nevoie de recompense cerești pentru a-i constrînge pe muncitori să muncească.

300. În privința acestor contradicții și evoluții, vezi H. Levy în cartea citată anterior. Atitudinea profund ostilă monopolismului, caracteristică Angliei, a opiniei publice s-a născut din punct de vedere istoric din unirea luptei pentru puterea *politică* împotriva Coroanei — Parlamentul cel lung i-a exclus pe monopoliști din rîndurile sale — cu motivele etice ale puritanismului și cu interesele economice ale capitalismului burghez mic și mijlociu împotriva magnaților financiari din secolul al XVII-lea. *The Declaration of the Army* din 2 august 1652, precum și petiția levellerilor din 28 ianuarie 1653 cer, în afară de înlăturarea accizelor, vămilor, impozitelor indirecte și introducerea unei *single tax* pe *estates**, deci *free trade***, adică înlăturarea oricăror îngrădiri monopoliste ale comerțului în interior și exterior, considerîndu-le

---

* O singură taxă pe proprietate.

** Comerț liber.

drept încălcări ale drepturilor omului. Tot astfel și „marele protest".

301. Vezi în această privință H. Levy, *Ökon. Liberal.*, p. 51 ș. urm.

302. Faptul că acele componente ale căror rădăcini religioase nu au fost cercetate aici, în speță enunțul: „honesty in the best policy" (explicația dată de Franklin *creditului*) sînt de origine puritană aparține unui context întru cîtva diferit (vezi în această privință studiul următor). Aici ne vom mulțumi să redăm doar următoarea observație a lui J.D. Rowntree (Quakerism, *Past and Present*, p. 95/6) asupra căreia mi-a atras atenția Ed. Bernstein: „Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: — important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth."* (Vezi studiul următor). „Cinstit ca un hughenot" era în secolul al XVII-lea o expresie la fel de proverbială ca onestitatea olandezilor pe care a admirat-o Sir W. Temple și, un secol mai tîrziu, aceea a englezilor, în comparație cu continentalii, care nu trecuseră prin această școală etică.

303. Bine analizat în *Goethe*, de Bielschowsky, vol. II, cap. 18. Cît privește evoluția „cosmosului" *științific*, o idee înrudită este exprimată și de Windelband la sfîrșitul lucrării sale *Blütezeit der deutschen Philosophie* (vol. II din *Gesch. d. neueren Philosophie*).

304. *Saints' Everlasting Rest*, cap. XII.

305. „N-ar putea oare bătrînul cu cei 75 000 de dolari ai săi pe an să se retragă din afaceri? — Nu! Fațada magazinului tre-

---

* Este doar o coincidență sau o consecință faptul că profesiunile înalte ale spiritualității îndeplinite de prieteni au mers mînă-n mînă cu șiretenia și tactul în tranzacții de afaceri lumești? Pietatea adevărată favorizează succesul unui comerciant, asigurîndu-i integritatea și stimulînd formarea unor obiceiuri de prudență și cumpătare: — puncte importante în obținerea acelui statut și credit în lumea comercială care sînt necesare pentru o acumulare constantă de averi.

buie extinsă cu 400 de picioare. De ce? — *That beats everything**, zice el. — Seara, cînd soția și fiicele fac lectură în comun, el tînjește să se culce, duminica se uită la ceas din cinci în cinci minute, așteptînd sfîrșitul zilei: ce existență ratată!" Astfel și-a rezumat ginerele (emigrat din Germania) al unui *dry-good-man* de frunte dintr-un oraș de pe malul rîului Ohio opinia asupra acestuia din urmă, o opinie pe care „bătrînul", la rîndul său, fără îndoială că ar fi considerat-o total lipsită de sens și un simptom al lipsei de energie tipic germană.

306. Chiar și această remarcă (rămasă aici neschimbată) ar trebui să fi putut arăta lui Brentano (*loc. cit.*) că niciodată n-am pus la îndoială importanța *de sine stătătoare* a acestuia. Recent Borinski subliniază din nou cu putere, în *Abhandl. der Münchener Ak. der Wiss.*, 1919, că nici umanismul nu era „raționalism" *pur*.

307. Nu de această problemă, ci de Reformă în general, în special de cea a lui Luther, se ocupă discursul academic al lui Below: *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916). Pentru tema tratată aici, mai ales pentru controversele pe care le-a provocat acest studiu, amintim lucrarea lui Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, care însă se referă în primul rînd la alte probleme.

308. Căci studiul de mai sus s-a referit în mod intenționat numai la relațiile în care o influență a unor conținuturi de conștiință religioase asupra vieții culturale „materiale" este într-adevăr indubitabilă. Nimic nu ar fi fost mai ușor decît de a se merge mai departe către o „construcție" formală care să *deducă* logic din raționalismul protestant tot ce este „caracteristic" culturii moderne. Dar preferăm să lăsăm asemenea lucruri pe seama acelui tip de diletanți care cred într-o „unitate psiho-socială" și în posibilitatea de a o reduce la o *singură* formulă. — Să mai observăm că, firește, perioada *anterioară* evoluției pe care am analizat-o aici a dezvoltării capitaliste a fost *pretutindeni* codeterminată de influențe creștine, atît inhibitoare, cît și *stimulatoare*. Natura lor va fi dezbătută într-un alt capitol. De altfel nu este sigur dacă dintre problemele creionate mai sus una sau alta va mai putea fi discutată în cadrul *acestei* reviste, dat fiind profilul ei. Pe mine

---

* Asta le întrece pe toate.

nu mă atrage într-o măsură prea mare scrierea unor cărți stufoase care s-ar sprijini atît de mult, cum ar fi cazul aici, pe lucrările altora (teologice și istorice). (Las aici aceste propoziții neschimbate.) — Pentru tensiunea dintre idealul de viață și realitate în „perioada capitalismului timpuriu" *dinaintea* Reformei, vezi Strieder, *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen* (1914), cartea a II-a (și contra scrierii lui Keller citată mai înainte și utilizată de Sombart).

309. Găsesc că această propoziție și observațiile și remarcile imediat anterioare ar fi fost suficiente pentru a se exclude orice neînțelegere în privința scopului pe care a vrut să-l realizeze acest studiu și nu găsesc *nici un motiv pentru un adaos*. În locul continuării directe intenționate la început, în sensul programului de mai sus, m-am decis, în parte din motive neprevăzute și în special din cauza apariției lucrării lui E. Troeltsch *Soziallehren der christlichen Kirchen* (în care multe din cele ce aș fi vrut eu să discut sînt tratate într-un mod de care eu, ca neteolog, n-aș fi fost în stare), dar în parte și pentru a elibera acest studiu de izolare și a-l integra în ansamblul dezvoltării culturale, să pun pe hîrtie mai întîi rezultatele unor studii comparative, privind corelările *universal*-istorice dintre religie și societate. Acestea urmează aici. Ele sînt precedate de un scurt studiu ocazional de explicare a conceptului de „sectă" utilizat mai sus și în același timp de expunere a importanței concepției puritane cu privire la *biserică* pentru spiritul capitalist al epocii moderne.

PROTESTANTISM ȘI CAPITALISM

Deși au trecut peste 70 de ani de la moartea sa, Max Weber este considerat unul dintre marii gînditori contemporani, unii exegeți neezitînd să-l privească drept cel mai mare sociolog al tuturor timpurilor. Contemporaneitatea lui Weber nu decurge numai din faptul că este cel mai citat sociolog, ci, în primul rînd, din actualitatea analizelor sale și din permanenta reconsiderare a contribuțiilor sale metodologice și epistemologice. A creat o operă impresionantă, care în România ultimelor decenii a fost cunoscută doar de un număr restrîns de specialiști. La acest fapt au contribuit două situații. Mai întîi, o limitare de ordin editorial: absența traducerilor în limba română a principalelor opere ale sociologului german. În al doilea rînd, o limitare de ordin ideologic: Weber a fost considerat unul dintre principalii adversari teoretici și ideologici ai lui Karl Marx. În consecință, opera sa trebuia ținută departe de cei pe care i-ar fi putut influența.

Este un merit remarcabil al Editurii „Humanitas" de a oferi cititorilor români o parte dintre marile creații ale lui Max Weber. Cuprinderea lucrării Etica protestantă și spiritul capitalismului *în această inițiativă nu este întîmplătoare. De la apariția ei, această lucrare a provocat aprinse controverse care nu au încetat nici astăzi. Controverse de ordin istoric, în primul rînd, dar și de ordin actual prin punerea în corelație a două categorii mari de fapte: religia și dezvoltarea economică.*

Capitalismul, ca tip de organizare economică, a condus la o dezvoltare fără precedent a societăților, ajungînd să fie considerat la nivelul simțului comun, cît și al unor concepții ideologice,

drept singura cale rațională de dezvoltare modernă. Capitalismul a apărut într-o anumită parte a lumii — Europa occidentală — și s-a extins treptat, ajungînd un sistem de organizare economică de cuprindere mondială. Cum se explică faptul că el a apărut într-o anumită zonă, că a reușit doar în anumite societăți, iar în altele nu? Acestea sînt întrebările principale la care Weber oferă un răspuns în lucrarea sa.

Răspunsurile date de Weber au dobîndit în ultimii ani o actualitate nebănuită. Țările foste socialiste sînt în prezent în fața unor noi opțiuni în ceea ce privește modelele de dezvoltare. Dintre aceste modele, capitalismul este privit drept una dintre cele mai sigure posibilități. Va reuși însă capitalismul în țările est-europene la fel de bine cum a reușit în Europa de vest, în Statele Unite ale Americii, Canada, Australia, Japonia sau în alte țări cuprinse în categoria celor puternic dezvoltate?

Pentru a putea da un răspuns credibil la această întrebare, cunoașterea analizei istorice pe care Weber o face genezei capitalismului este deosebit de utilă. Nu numai pentru specialiștii în domeniul științelor sociale și politice, dar și pentru cei care se ocupă de elaborarea politicilor economice și sociale.

Paradigma apariției capitalismului și a dezvoltării economice și sociale în general elaborată de Karl Marx continuă să fie foarte prezentă în gîndirea și acțiunile oamenilor politici din fostele țări socialiste. Pentru a putea fi înțeleasă de un număr cît mai mare de oameni, această paradigmă a fost simplificată pînă la grotesc. Dezvoltarea economică și socială (în speță cea de tip capitalist) a fost posibilă datorită dezvoltării forțelor productive (inovațiile tehnice, creșterea calificării forței de muncă, perfecționările în organizarea producției) care, la rîndul ei, a determinat perfecționarea relațiilor de producție și dezvoltarea unei anumite suprastructuri ideologice și instituționale. Schematizînd foarte mult paradigma marxistă, dezvoltarea economică și socială

ar fi posibilă dacă s-ar asigura o bază tehnică modernă, un volum suficient de mare de capital, o forță de muncă calificată și competențele manageriale necesare. În rest, nu ar mai fi decît o problemă de timp. Oamenii ar trebui doar să aștepte binefacerile unei dezvoltări sigure.

Evoluția din ultimele decenii a multor țări din Africa, America Latină și Asia dovedește că această schemă de gîndire și de acțiune socială a condus în puține cazuri la rezultatele scontate. Analiștii acestor situații au fost nedumeriți de faptul că modelul de dezvoltare capitalist care a condus la rezultate atît de bune în regiunile în care a apărut nu a dus la rezultate similare și în alte zone. Concluzia a fost că în dezvoltarea capitalismului intervin mult mai mulți factori decît sînt avuți în vedere în paradigma marxistă. Pentru a înțelege rolul acestor factori, analiza lucrării lui Weber Etica protestantă și spiritul capitalismului *redevine foarte utilă și actuală.*

Capitalismul a apărut într-o zonă geografică în care inițial nu se întruneau complet precondițiile stabilite în paradigma marxistă. Inovările tehnologice din Asia de sud-est nu au condus la schimbări importante în domeniul economic și social. Unele dintre aceste inovații au fost preluate de Europa occidentală și utilizate în forme noi de organizare economică, în timp ce zonele în care ele au fost produse au rămas vreme îndelungată neschimbate în structurile lor economice și sociale.

Din punctul de vedere al disponibilităților în capital, alte zone din Europa (Spania, Portugalia și, parțial, Franța) erau într-o situație mult mai avantajoasă. Cea mai mare parte a aurului și argintului care provenea din Lumea Nouă nu făcea decît să tranziteze prin metropolele spaniolă și portugheză. Țările de Jos care erau în acea vreme colonii spaniole beneficiau mai mult de bogățiile Lumii Noi. Afluxul de capital a determinat în Spania chiar un anumit declin al producției interne. S-au extins aspirațiile

nobiliare și, decurgînd din aceasta, dorința de a nu mai munci. Spania a fost nevoită să plătească sume tot mai mari pentru importurile de produse necesare consumului alimentar și de produse manufacturate. Țările precatolice, deși dispuneau de capitaluri importante și de unele dintre cele mai avansate tehnologii ale vremii, au cunoscut o dezvoltare capitalistă relativ tîrzie. Pentru ca noul sistem de organizare economică de tip capitalist să poată să apară și să se extindă au fost necesare combinarea mai multor factori și manifestarea unora care nu se regăsesc în celelalte zone ale lumii. Acest factor deosebit este identificat de Weber în corelația dintre etica religioasă și comportamentele economice.

În concepția lui Weber, comportamentele economice au un conținut etic intrinsec. Pentru omul modern, munca este o datorie, un semn de virtute și o sursă de satisfacție personală. Aceasta este o trăsătură a „omului capitalist modern", dar ea are o origine transcendentală și o semnificație religioasă evidentă pe care sociologul german își propune să o reliefeze.

„Spiritul capitalismului" la Weber are o semnificație care contrastează cu un alt tip de activitate pe care el îl desemnează ca fiind „tradițional". Comportamentul tradițional este evident atunci cînd muncitorii preferă muncă mai puțină în loc de bani mai mulți, cînd în orele de muncă urmăresc maximum de confort și minimum de efort, cînd se dovedesc incapabili să se adapteze la noile metode de muncă. El se manifestă atunci cînd întreprinzătorii se concentrează pe o gamă diversificată de produse și nu pe producția de calitate standardizată, cînd ritmul muncii lor este inegal, cînd se mulțumesc cu venituri care permit o viață confortabilă și cînd relațiile lor cu lucrătorii, negustorii și concurenții sînt mai curînd personale și directe. Alte trăsături ale spiritului tradițional sînt zgîrcenia și lipsa de scrupule în organizarea afacerilor.

Treptat, acest „spirit tradițional" a cedat locul unui nou spirit orientat după anumite principii morale. Chiar dacă el se mai

practica, așa cum a fost cazul la sfîrșitul Evului Mediu tîrziu, a început să fie disimulat, toleranța publică față de el diminuîndu-se mult.

Deosebirile dintre cele două tipuri de comportamente se pot observa și în modul în care întreprinzătorii urmăresc cîștigul. Întreprinzătorul tradițional dobîndește cîștigul prin camătă și circulația banilor, prin participarea la finanțarea unor tranzacții politice cum ar fi revoluțiile, războaiele, confruntările între grupări politice, prin exploatarea colonială sau fiscală, prin utilizarea forței de muncă aservite, prin comerțul monopolist cu coloniile sau prin utilizarea a diferite metode de impozitare. Cîștigurile realizate din acest comportament depindeau foarte mult de fluctuațiile politice.

În contrast cu acest comportament, capitalismul urmărește cîștigul în mod rațional, prin comercializarea continuă pe o piață liberă, dar dominată de reguli și legi, prin dezvoltarea de întreprinderi productive care folosesc conturile contabile, prin operațiile financiare, prin tranzacțiile speculative cu bunuri standardizate, prin administrarea permanentă a organismelor politice, prin dezvoltarea întreprinderilor orientate în funcție de obținerea profitului pe termen lung.

Capitalismul este o organizare economică de tip rațional care cuprinde întreprinderi bazate pe investițiile pe termen lung, pe libertatea juridică a forței de muncă, pe diviziunea planificată a muncii în cadrul întreprinderii și pe alocarea factorilor de producție în funcție de cerințele pieței.

Considerat la nivelul comportamentului individual, spiritul capitalist nu este o invenție absolută a epocii moderne și a unei anumite zone geografice. Întotdeauna au existat întreprinzători care și-au condus în mod sistematic afacerile, care au muncit mai mult și mai greu decît oricare dintre lucrătorii lor, care au avut un consum modest și și-au folosit economiile pentru a le

investi. În perioadele premoderne, aceștia au constituit însă cazuri izolate și nu au putut impune o nouă ordine economică. Pentru ca noul comportament să se generalizeze în întreaga societate, a fost necesar ca el să-și aibă originea nu în comportamentele individuale ci în ceva comun tuturor membrilor unei societăți, ceva care să fie acceptat ca de la sine înțeles. Acest ceva comun majorității membrilor unei societăți este identificat de către Weber în etica protestantismului.

În secolul al XVI-lea, în vestul Europei s-au înregistrat, pe de o parte, o intensificare a activității economice și comerciale, iar pe de altă parte, o intensificare a activităților religioase prin Reformă. Această situație este aparent paradoxală, întrucît intensificarea activității religioase și intensificarea activității economice sînt, în mod obișnuit, incompatibile. Experiențele multor societăți probează că intensificarea activității religioase este însoțită de o diminuare a preocupărilor pentru aspectele laice, iar intensificarea activităților economice este însoțită de o scădere a pietismului sau chiar de indiferență religioasă. Societățile care au îmbrățișat protestantismul au făcut însă excepție de la aceste regularități istorice.

Pentru a explica această excepție, Weber procedează la o analiză comparativă a doctrinelor teologice dominante în perioada capitalismului timpuriu. Această analiză îl conduce la concluzia existenței unor puternice legături între modelele comportamentale, conceptele eticii seculare și doctrinele religioase ale protestantismului. De aici nu trebuie să tragem concluzia că părinții Reformei au urmărit în mod deliberat promovarea „spiritului capitalismului". Weber afirmă doar că doctrinele protestante conțin în mod implicit încurajări ale noului tip de comportament economic, cum este cazul, în special, cu doctrina predestinării.

Sub acest aspect, protestantismul a marcat o diferențiere evidentă în raport cu catolicismul. În doctrina catolică (și în cea ortodoxă), Dumnezeu este bun și îndurător. Faptul de a fi ales

sau damnat depinde în mare măsură de comportamentul indivizilor, de gradul în care aceștia respectă poruncile divine. Niciodată nu este prea tîrziu pentru a intra în grația divină. Chiar și cele mai cumplite păcate pot fi iertate, cu condiția ca păcătosul să-și recunoască greșelile și să se conducă în continuare după preceptele divine.

Protestantismul introduce o concepție nouă asupra predestinării. Faptul de a fi ales sau damnat este stabilit de Dumnezeu de la începuturile timpurilor și pentru totdeauna. Omul nu poate ști dacă a fost ales sau damnat, pentru că o asemenea știință ar însemna ca el să poată pătrunde misterele divine și să-și poată negocia destinul cu Dumnezeu. În cele din urmă, aceasta ar însemna o neînțelegere a atotputerniciei și atotștiinței lui Dumnezeu. Starea de grație sau de damnare este hotărîtă de o putere absolută și nu depinde de ceea ce face omul.

Doctrina protestantă a predestinării produce, pentru început, o stare de inconfort psihic. Întrucît nu mai poate coopera cu Dumnezeu la făurirea propriului destin și nici nu-i poate pătrunde misterele, individul trăiește o stare dramatică, de permanentă incertitudine. Doctrina predestinării elaborată de Calvin (1509–1564) oferă un răspuns la această neliniște.

Conform acestei doctrine, ceea ce știm este doar faptul că unii oameni sînt aleși, iar alții sînt damnați. Cum a luat Dumnezeu această decizie nu știm și nici nu putem aplica principiile justiției pămîntești la hotărîrile divine pentru că am da dovadă de lipsă de credință. În fața acestei decizii implacabile, omul devine neputincios. Biserica, preotul, sacramentele nu-l pot ajuta. Nici Dumnezeu însuși nu-l poate ajuta pentru că ar însemna că a greșit în deciziile sale originare. Soluția oferită de Calvin este ca omul să se comporte ca și cum ar fi ales și să respingă orice îndoială ca pe o tentație a diavolului. Pentru a-și depăși îndoielile și a se convinge că se numără printre cei aleși, omul trebuie să

lucreze în permanență în slujba lui Dumnezeu și să se comporte ca un ales. În absența oricărui mijloc magic de a atinge starea de grație, omul nu are altă soluție decît de a duce o viață ascetică. Tocmai în acest comandament al eticii protestante este identificată de către Weber legătura dintre calvinism și „spiritul capitalismului".

Doctrina predestinării și alte doctrine teologice conexe încurajează viața activă, munca. Doctrina puritană argumentează credincioșilor faptul că munca este singura apărare împotriva tentațiilor, a îndoielilor. Credinciosul trebuie să folosească fiecare clipă din viața sa pentru a servi gloria lui Dumnezeu și pentru a dobîndi încrederea asupra „alegerii" sale. A folosi viața în conversații inutile, în petreceri de societate, dormind mai mult decît este necesar pentru menținerea sănătății, chiar și în rugăciuni este rău pentru că omul se sustrage astfel de la o viață activă care este singura conformă cu cerințele lui Dumnezeu. Munca perpetuă este modul de viață poruncit de Dumnezeu căruia fiecare om trebuie să i se conformeze. Utilitatea muncii este judecată după rezultatele bune obținute, care la rîndul lor reprezintă semne ale grației divine. Profitul și bunăstarea sînt condamnabile numai dacă ele conduc la lenevie și delăsare. Dimpotrivă, dacă sînt rezultatul îndeplinirii obligațiilor, ele sînt de apreciat ca daruri ale lui Dumnezeu pe care omul nu le poate refuza. Atîta timp cît este rezultatul unui efort permanent, dobîndirea de cîștiguri este o obligație, o datorie pentru întreprinzător.

Doctrina puritană se opune, de asemenea, slăbiciunilor emoționale în viața personală. Exagerarea relațiilor emoționale dintre oameni îi plasează în pericolul de a se lăsa pradă idolatriei. Orice cheltuială este suspectă din punct de vedere moral dacă ea servește plăcerilor, pentru că omul este doar un servitor care trebuie să dea socoteală pentru toate bunurile pe care Dumnezeu le-a pus la dispoziția sa.

Munca desfășurată conform comandamentelor lui Dumnezeu este singurul mijloc de a obține certitudinea asupra grației divine. Comportamentele întreprinzătorilor protestanți din secolele al XVI-lea și al XVII-lea sînt o reflectare a acestui principiu etic dedus din doctrinele religioase. Munca permanentă, pietatea, simplitatea și autocontrolul în toate acțiunile sînt trăsături care se generalizează rapid pe măsura statornicirii protestantismului.

Analiza doctrinelor teologice și a scrierilor pastorale din cadrul protestantismului pune în evidență faptul că acestea conțin în mod intrinsec ideile încurajării planificării și urmăririi permanente a cîștigului economic. În acest fel, protestantismul ca mișcare religioasă a influențat dezvoltarea culturii materiale și a imprimat o tendință generală activităților oamenilor. Impulsurile psihologice care-și au originea în credințele și practicile religioase au dat un sens vieții cotidiene a oamenilor și i-au determinat să adere la acest sens.

Weber nu a întreprins o analiză în sine a ideilor religioase, ci și-a concentrat analiza asupra modului în care doctrinele Reformei și morala puritanilor au devenit un mod de viață pentru un întreg grup de oameni. Pentru a răspunde la această problemă, el a făcut o analiză specială a comunităților sectare. Sectele protestante și asociațiile voluntare din Statele Unite sînt folosite de el ca explicații ale mecanismului social prin care structurile morale ale puritanilor au putut fi introduse în societate. Sectele puritane sînt un caz special de organizații voluntare în care aderenții duc același mod de viață și urmăresc să-i excludă pe necredincioși de la viața internă a grupului. Membrii sectelor își dezvoltă un puternic sentiment de solidaritate pe baza credințelor comune și a convingerii că ei sînt cei aleși de Dumnezeu să stabilească o aristocrație spirituală separată de restul lumii. Membrii sectelor trebuie să probeze în permanență că ei dețin calitățile pentru care au fost admiși. Credinciosul trebuie să facă proba în fața celorlalți membri ai sectei, dar în primul rînd trebuie

să-și probeze acest lucru sie însuși. Toată viața este pentru credincios o permanentă probă.

Organizarea socială a sectelor a oferit mijloacele prin care etica puritanismului a fost asimilată modului metodic de viață. Modelul sectelor puritane a fost preluat și de către alte congregații și comunități religioase.

Evitînd reducționismul, Weber arată că etica protestantă a fost doar unul dintre multele fenomene care au condus la creșterea raționalismului în diversele aspecte ale vieții sociale. Raționalismul s-a manifestat îndeosebi în civilizația vestică și este într-o măsură importantă corelat cu dezvoltarea capitalismului. Raționalismul a fost folosit în Vest în cunoașterea și observația științifică, în utilizarea metodelor experimentale, în analiza istorică, în jurisprudență, în organizarea administrației și a activităților economice. Deși Orientul a fost foarte avansat în multe domenii ale cunoașterii, sistematizarea rațională a Occidentului i-a fost totuși străină. La o asemenea evoluție a Occidentului au contribuit și ideile religioase.

Generalizînd analiza, Weber afirmă că anumite aspecte ale culturii moderne au fost determinate de forțe religioase. Precizarea intensității acestor legături ar necesita studii mai numeroase și mai amănunțite. Sociologul german afirmă că între protestantism și capitalism este o legătură incidentală și nu o dependență cauzală absolută. Lucrarea sociologului german este mai curînd o formulare de ipoteze pentru cercetări viitoare. Asemenea cercetări s-ar putea referi la modul în care raționalismul ascetic al puritanilor a afectat organizarea vieții de zi cu zi a grupurilor sociale, începînd cu congregațiile și terminînd cu statul național, cum se relaționează el cu raționalismul umanist, cu empirismul științific, cu dezvoltarea tehnologiei moderne și a culturii.

Ipotezele formulate de Weber au fost preluate și analizate și de către alți sociologi care au evidențiat modul cum s-au combinat influențele ideilor religioase și ale altor factori în geneza capitalismului: inovațiile tehnice, afluxurile de bogății din Lumea Nouă, expansiunea nelimitată a piețelor, marile disponibilități de forță de muncă liberă din punct de vedere juridic. Acești sociologi au arătat că protestantismul nu a condus în mod necesar pretutindeni la capitalism. De exemplu, calvinismul transpus de olandezi și de hughenoții francezi în Africa de Sud, deși este similar din punct de vedere teologic cu calvinismul european, nu a condus la capitalism. Dimpotrivă, el a avut în Africa mai curînd un impact conservator decît inovator.*

Teoria dezvoltată de Weber în Etica protestantă și spiritul capitalismului *trebuie percepută în dimensiunile pe care i le-a dat autorul ei: o teorie de explicație regională și istorică. A face din această teorie un model explicativ general și a o contrapune altor teorii privind geneza capitalismului (cum ar fi teoria marxistă) ar însemna să-i atribuim autorului o exagerare și chiar o eroare pe care nu le-a comis.*

Prof. dr. IOAN MIHĂILESCU

---

* Ca orientare generală, teoria lui Weber este considerată o ipoteză plauzibilă. Puncte de vedere în sprijinul teoriei sale au fost formulate de către R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1926; H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, London, Cambridge University Press, 1933; R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, London, Methuen & Co. Ltd., 1959; J. Cohen, „Rational Capitalism in Renaissance Italy", în *American Journal of Sociology*, 1980, 85; R. Collins, „Weber's Last Theory of Capitalism: A Sistematization", în *American Sociological Review*, 1980, 45.

Puncte de vedere în contradicție cu cele susținute de Weber au fost formulate de A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, New York, Sheet & Ward, Inc., 1955 și de K. Samuelsson, *Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber*, New York, Harper Torchbooks, 1961.

CUPRINS